GIOVANNI BOINE

LA FERITA NON CHIUSA

Nuova Edizione a cura di

MARIO NOVARO

GUANDA EDITORE - MODENA

1939

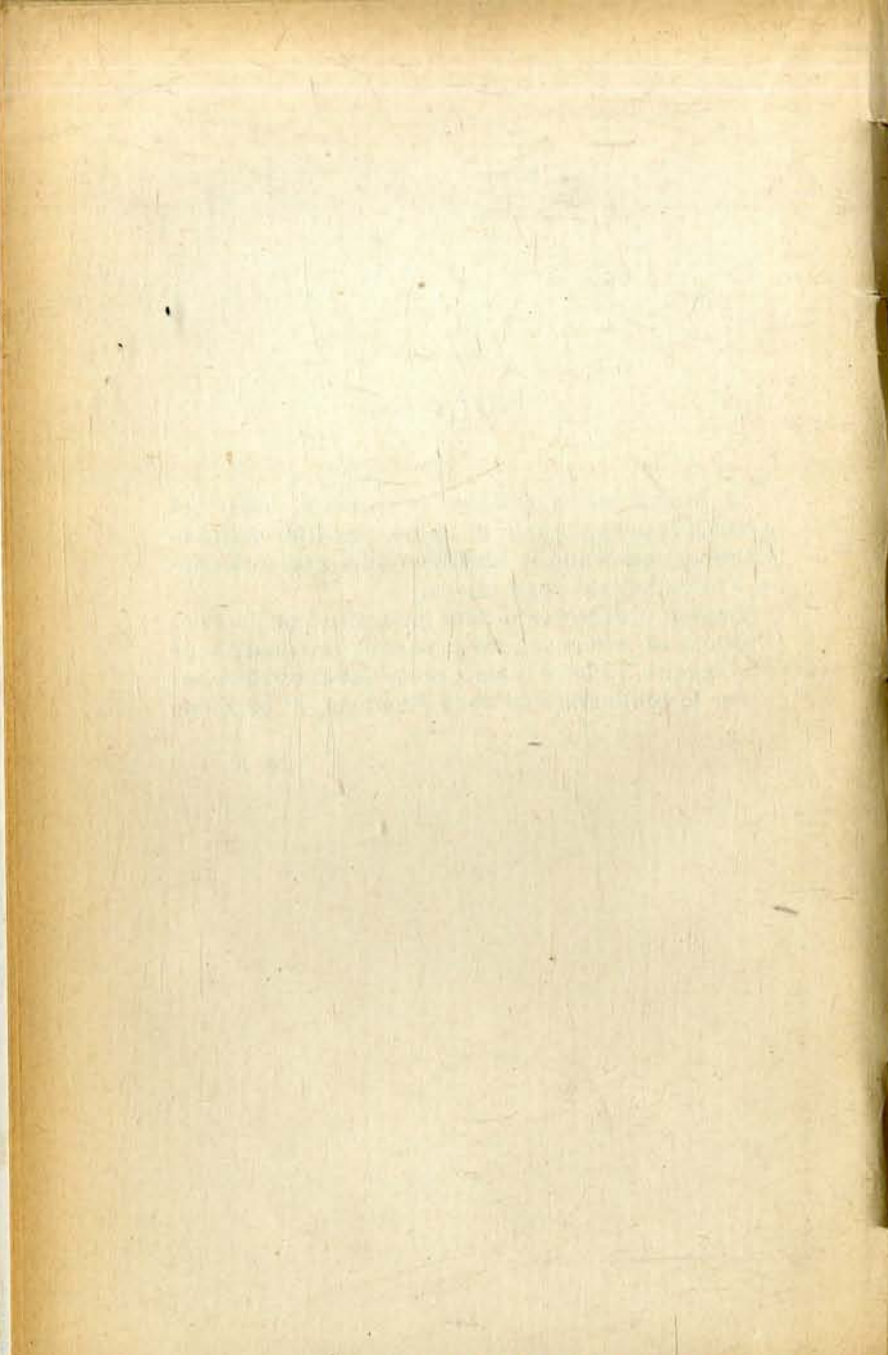
« Dio ha messo in ogni uomo il marchio del suo dominio... Ed essi camminano per il mondo come schiavi segnati col fuoco: schiavi di Dio ».

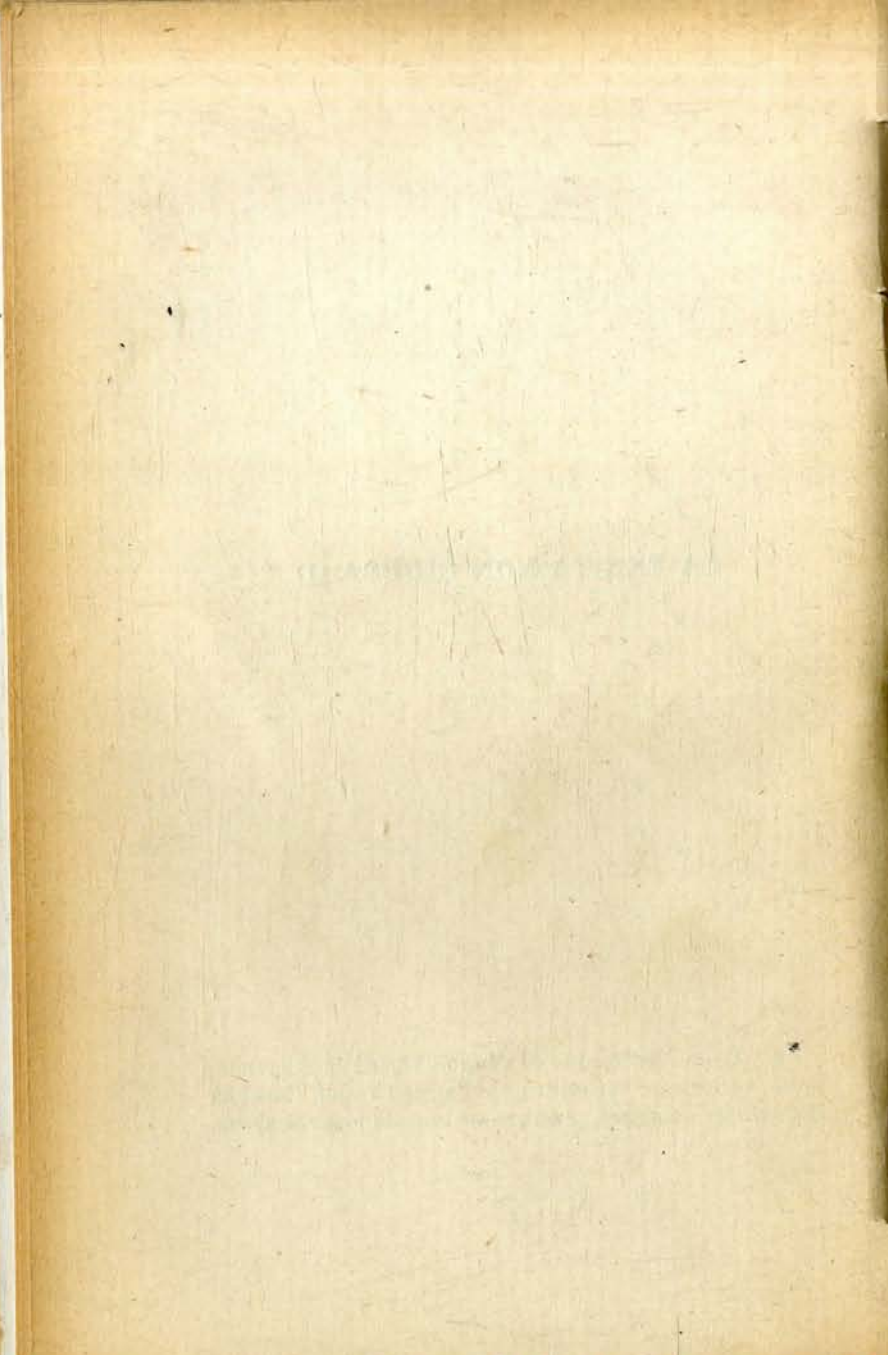
NOTA

In questa nuova edizione ò aggiunto, quasi appendice, il primo saggio di Boine, *San Giovanni della Croce,* chiudendo il libro con « La casa del nonno e la cattedrale degli ulivi ».

Quanto ò conservato della polemica con la *Voce* (*Epistola al tribunale*) mi è parso più conveniente farlo seguire a *Plausi e botte* nella nuova 3ª edizione.

Per la bibliografia si veda *Frantumi,* 3ª edizione.

M. N.

LA FERITA NON CHIUSA (1)

(1) Dalla Prefazione al *Monologio* di S. Anselmo, nella collezione « Cultura dell'anima » del Carabba il quale ha concesso gentilmente questa riproduzione.

Si tenta nel *Monologio* di dimostrare, di dedurre, di ragionare il dogma cattolico: Ragione e Fede. Ma un secolo più tardi Tommaso d'Aquino pur volendo la cosa medesima, pone con minore baldanza ripari e definisce confini: Fede e Ragione. Due opposti poli, due regni in battaglia. Travaglio angoscioso e lungo, guerra alterna di vittorie e di tregue, quasi di due principati nemici (il dominio ferreo ed oscuro di Dio ed il regno pacifico e senza misteri dell'Uomo) in cui si riassume, dai Padri greci a noi la storia del pensiero cristiano. Ed io dico la storia di tutto quanto il pensiero.

Storia tragica. Perchè l'uomo, come un fanciullo accanto all'abisso, è passato incosciente su questa lotta infaticabilmente rugghiante nelle profondità, semplicizzando, giocando con imagini e schemi e cullandosi fra due diversi miraggi di pace. Tra due gran-

dissime paci, come due soli sull'orizzonte, ma due ingannevoli paci. Perchè l'una, la contemplazione serena e sicura che la ragione promette, è come la sterminata bonaccia d'un mare senza onde liscio, su cui riscintilli a torrenti il sole; l'altra, la pacificazione pienissima a cui attinge la fede, come la vita di un popolo acquietato e nutrito che attenda all'opere sue ordinate e diuturne sotto il comando d'un re. Ed entrambe parendo eterne e perfette, l'una è soltanto brevissima tregua che ha l'abisso al di sotto ed il tumulto dei venti ai confini; e l'altra s'allieta inconscia di ciò che sordamente la va soffocando e uccidendo: la tirannia.

Ma al di fuori dei miraggi e dei miti o troppo semplici o troppo lieti, la realtà nuda è un inesauribile dissidio necessario in perpetuo nello spirito nostro. La realtà è un divincolarsi dell'uomo da qualcosa che interiormente lo stringe e lo avvinghia: divincolarsi fatale che non potran mettere a fine nemmeno la piena coscienza della necessità perenne e della inesauribilità di ciò che incessantemente lo genera. Perchè l'uomo, che di natura sua, obbiettiva e scinde analizzando e riducendo le intimità dello spirito e così esternate e scisse, dato loro un nome, parteggia per esse e le adora, ingenuamente senza posa ritornerà, come un prigioniero contro il muro che lo chiude e come

Sisifo alla sua fatica, ai suoi miti ed ai suoi miraggi. E vorrà nell'infinità della fede annegare la ragione, o vorrà colla ragione riassorbire la fede.

Ma la fede, che non è questa o quella fede, la cattolica o la mussulmana, che non è unicamente la fede delle religioni positive, maschera, colma con i suoi contenuti vari e mutevoli, millenari o d'un giorno, imaginosi o rigorosamente concettuali, una incancellabile, una inamovibile categoria dello spirito. E' la più centrale delle categorie. E' come il fulcro intorno a cui lo spirito rota e si snoda.

In ogni pensiero, in ogni filosofia essa è immanente, essa è essenziale: regge intimamente ogni cosa pur apparendo un ceppo doloroso, un'incompletezza, un impedimento. Essa è infatti in ogni filosofia, in ogni tentativo d'unificazione del mondo, l'immancabile *hiatus* che impedisce all'unificazione di attuarsi e che è tuttavia di questo sforzo d'unificazione, la radice e la molla. Qualcosa di vivo e di reale che sta fisso nel pensiero come un lievito ed un assillo e lo eccita a muoversi, ad abbracciare il mondo; ma qualcosa di irriducibile che non permette al pensiero di compiersi mai. Non un *inconoscibile*, non un limite schematicamente fisso, ma una mobile impossibilità che accompagna il pensiero nel suo svolgersi; nella *Libertà* una *Imposizione*.

Nel caso della fede religiosa positiva l'imposizione è evidente. Chi concepisce la fede come spontaneamente voluta (ciò è ora di moda, ad esempio nei bassifondi filosofici del modernismo) si ferma all'esterna figura di essa. La fede è un giogo. La beatitudine ch'essa arreca non attesta della sua spontaneità; nella sua forma più precisa la fede si nutre di *rivelazione* e la rivelazione è qualcosa che in mezzo all'organismo logico nostro non è di origine umana. E' una presa di possesso. Dio ha messo in ogni uomo il marchio del suo dominio: in tutti gli uomini. Ed essi camminano per il mondo come schiavi segnati col fuoco: schiavi di Dio. Ora nell'uomo fedele, nell'uomo religioso questo marchio brucia, questo marchio s'allarga con dolore a tutta quanta l'anima; tutta quanta quest'anima è preda di Dio come qualcosa ch'io stringa forte nel pugno. Prigionia violenta di cui l'uomo comune nulla sa e di cui l'uomo religioso ha avuto di rado coscienza; ma chi per una maggiore complessità interiore sta per così dire sul discrimine dei mondi, tra il profano ed il sacro, conosce a pieno le angoscie di questi lacci. E ne sa la potenza. — Qualcosa è sorto dalle profondità oscure ed ha informata ogni altra cosa dentro di noi, intellettuale e morale; è qualcosa di affine, poichè così sottilmente ha saputo adattarsi all'anima nostra, ma di tuttavia perennemente ed enor-

memente *non noi*. Accanto ad esso abbiamo ancora una vita che ci appare più propriamente la nostra ed essendo immersi e per ogni lato stretti non ci siamo tuttavia dissolti. Ed esso non è l'*oggetto*, non è il mondo, non è la *passività* pesante che tutt'intorno ci preme, ma una *attività* non nostra, un'attività sovrapposta alla nostra, così terribilmente più grande e più forte della nostra, così impetuosamente e sicuramente invadente, che l'*attività* nostra definita ed incerta, s'abbandona. L'uomo comune è premuto, è costretto dalla cieca passività del mondo; l'uomo religioso dall'attività stravincente di Dio. Il *Determinismo* e la *Grazia*. E così la vita umana è un lottare, un fuggire affannoso tra due infiniti vortici bui. Ma come dire delle anime religiose la soffocazione ed il tormento? Il mondo s'inquadra per esse fissamente in categorie morali che non muteranno mai più; la verità si svolge solenne lungo una via ch'essi da troppo tempo conoscono, e la vita ha un suo ben definito scopo unico ed eterno. Ma al di là dei confini fissati, essi sentono a tratti, o par loro di sentire, la possibilità di altre categorie, di altre strade maestre, di altri multiformi scopi.

E' in loro come un fermento primaverile di desideri, come un giovanile fantasticare inattuato di viaggi e di avventure. La schiavitù. E se il confine è con isforzo scavalcato

e giù si abbandonano per la china del mondo, il marchio li segna. Oh! l'angoscia del ritorno alla casa del padrone; oh il richiamo del padrone, sottile come un sibilo che ti entri per le orecchie nel cuore e grave come un tuono che ti sbigottisca e ti faccia tremare. La schiavitù senza speranza di liberazione: non un segno esterno, non sull'anima un abito che togli o con un altro abito cancelli; ma l'interiore, l'essenziale schiavitù, la schiavitù fin dentro i visceri dell'anima.

Ed ecco allora il divincolarsi affannoso e la fatica di Sisifo. Perchè nasce di qui, da questo confuso tormento la storia della religione e la storia del pensiero. Ciò che in origine (nel mondo e negli uomini) era difficoltà morale e soffocazione psicologica, si chiarisce e via via si determina nel travaglio concettuale e nello sviluppo logico. Il mito e l'imagine si precisano e si riducono, le oscurità paurose piglian nomi astratti e freddi, ed ogni cosa si ordina in un organismo sillogisticamente serrato. Ma nella storia della filosofia, per non aver preoccupazioni sociali e pratiche il pensiero dimentica, va diritto secondo le sue intime leggi e par libero e pare e si crede nella sua universalità, vittorioso. Nella storia della religione dove gli uomini vivono interi colle loro più umane, più dolorose, più intimamente costanti necessità, il pensiero non può dimenti-

care non può astrarre e girar posizioni; i dolori dei padri sono la nostra eredità, il marchio dei padri ha segnato anche noi.

Il pensiero religioso sente, in conclusione, e più nettamente del pensiero laico confessa la sua originale impossibilità: Dio ha in esso dominio pieno e vi si erge come in un paese conquistato la fortezza del conquistatore. Ma potrà esso, e il pensiero religioso, perciò tramutare la sua interna natura e, vivendo, gettarsi vinto e prono? Esso starà in faccia al mondo come l'affermazione violenta e perpetua di una realtà che lo trascende, ma il suo più naturale movimento, mascherato od inconscio, sarà una negazione di questa realtà, sarà un eterno tentativo di riassorbirla. C'è nel filosofare cristiano, ad esempio, come un secreto pudore che lo spinge a coprire, a nascondere il peso grave della trascendenza; se qualche mistico l'ha qua e là nei secoli violentemente affermata, la comune corrente tentò invece in ogni tempo, con ogni sforzo e con ogni mezzo di *dimostrarne la razionalità*, di ridurla quasi a razionalità. Non potendo eliminare l'imposizione, non potendo eliminare il dogma, non potendo scacciare Dio e la sua rivelazione, avvicinarla almeno a noi, mostrarla connaturata a noi, *avvilupparla* tutt'intorno della nostra umanità. E se la cosa ha, filosoficamente, assunto nel protestante-

simo recente l'aspetto vagamente miserevole che tutti sanno, nel cattolicismo, che non ha perduta per strada la coscienza di se medesimo, che è geloso conservatore e definitore preciso di valori spirituali e che della trascendenza ebbe sempre acutissimo il senso, essa fu e potrà essere, nella sua intima tragicità, ammonitrice feconda. Questo sforzo impotentemente diuturno, dinnanzi alla storia della filosofia, sta infatti come una obiettivazione dell'intima natura del pensiero, dell'intima costituzione dello spirito. Nel pensiero religioso, in altre parole, il pensiero laico può per così dire veder proiettata e messa rudemente a nudo, sebbene ingigantita e quasi fatta mito, la sua più reale essenza: la non mai chiusa ferita che (sostituito all'*Essere*, fortezza di Dio, il *Divenire*) si manifesta ancora in questa necessaria instabilità di equilibrio in quest'ansia, in questa consapevolezza dell'incompiuto che ogni serio pensatore confessa. Le posizioni contraddittorie che l'idealismo distribuisce dialetticamente (quasi meccanicamente) nella storia del pensiero, il pensiero religioso le accentra, le fa omnipresenti: esso è una perenne protesta contro un concetto di sviluppo schematicamente dialettico. E può allora, può la storia della filosofia per amore dell'organicità scartare come eterogeneo al suo rigoroso svolgersi logico, tutto ciò che non appaia

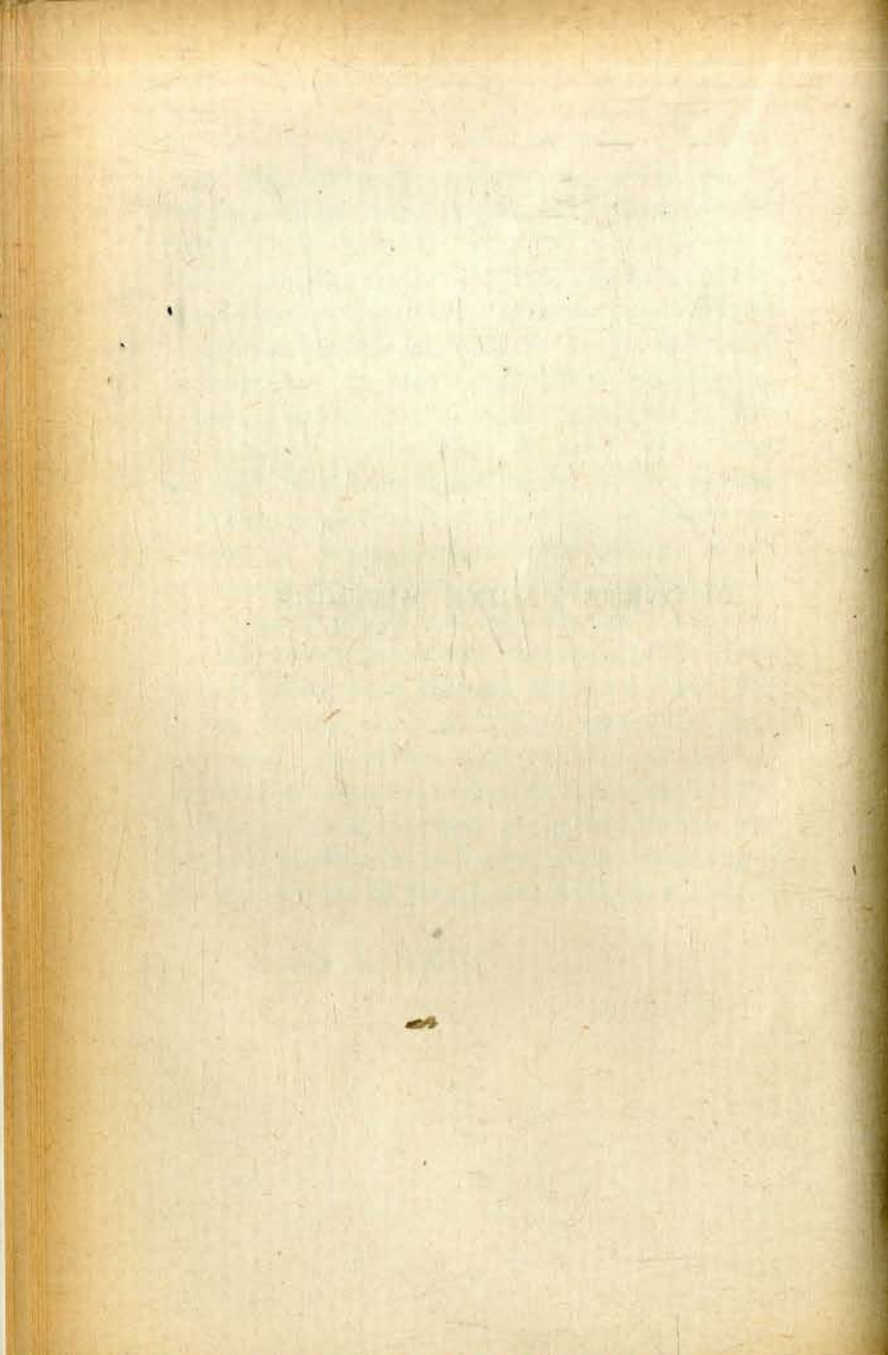
anticipazione o germe dell'ordinamento filosofico attuale: potrebbe ad esempio parlare di S. Tommaso unicamente per il *principium individuationis* o di S. Anselmo unicamente per l'*argomento ontologico?*

Nell'organismo del loro pensiero a questi due semi di filosofare laico fanno infatti da contrappeso, sono anzi impliciti in essi, altri e contraddittorii elementi. Fermandoci a considerare gli uni ad esclusione degli altri noi scindiamo una realtà contraddittoria, sì, ma di una *statica*, di una insuperabile contraddizione; e credendo d'aver attinto all'essenziale abbiamo soltanto raccolto un frammento.

La storia hegeliana della filosofia appare troppo facilmente la riconferma della filosofia hegeliana medesima: nel pensiero passato essa non cerca infatti che ciò che gli è affine, essa non cerca il pensiero com'è stato, ma cerca sè stessa. La filosofia *illumina* in essa la storia, diventa la storia stessa, fino a convincere che la storia della filosofia è la necessaria genesi della filosofia hegeliana, è la stessa filosofia hegeliana. Ciò è colossalmente, è terribilmente logico. Ma vien fatto di pensare che sia *troppo* logico e che, accanto a questa, una storia meno organica, meno idealmente astratta del pensiero, una storia più *umana*, potrebbe all'incontro illuminar essa realmente la filosofia nostra. Lo scomporre secondo

un certo criterio un dato pensiero, ributtandone una parte ad uno stadio primitivo ed un'altra ad un altro stadio che lo supera, può esser giusto ed utile sotto un certo aspetto. Ma la considerazione globale di questo medesimo pensiero e la concomitanza ripetutamente, perennemente identica di questi due stadi in pensieri successivi potrebbero contribuire a far di questo *superamento* qualcosa di meno assoluto e potrebbero spingere ad un esame più profondo della reale posizione dell'idealismo di fronte al trascendentalismo religioso. Il *principium individuationis* è nel bel mezzo della *Summa* e l'*argomento ontologico* s'accompagna e si mescola colla più confessata e cosciente fede trascendentale: l'una cosa e l'altra sono insieme strette e l'una dell'altra vivono come nel corpo umano le ossa, i muscoli e lo spirito. Ed è questa umanità imperfetta e complessa che ci deve importare, è l'uomo reale, caotico e contradditorio che sia, non quello che la logica, anche quella ampia e concreta di Hegel, meccanizza e riduce.

[novembre 1910.]

DI CERTE PAGINE MISTICHE

« Cet artiste de Chateaubriand s'est avisé d'une invention un peu scandaleuse qui était de faire adorer le christiasnisme par sa beauté ».

Politiques et moralistes, p. 66.

Motto di Faguet (sarà un *filisteo* Faguet, ma questo volume di *Politiques et moralistes* che ho ora fra mano e che cito, è molto fine e come buono!) motto che s'allarga così: « Il XIX secolo piglia la strada... di adorar le religioni in quanto sono ciò che di più bello ha conosciuto il mondo ». Or ecco dunque che don Romolo Murri questa adorazione estetica della religione me la definisce, qui nella *Voce*, addirittura per mistica. (*Mistico, misticismo*, parole buie, parole cieche, parole etimologicamente e sostanzialmente e cieche e scure, ch'io non voglio usar più, ma che ho usate. Ma volevo, allora, quando l'ho usate, parlare di qualcosa di duro, di qualcosa di aspro, volevo trar fuori con esse da me e fissarmi dinnanzi ed esprimere una certa voglia d'asprez-

za maschia e ferrigna che mi scoteva e mi urtava nella irrimediabile fiacchezza del corpo, volevo allora contrapporre alla vita comune alla *routine* religiosa facilona e dolciastra (all'immanentismo confusionario dei modernisti ed al fariseismo sepolcro-sbiancato dei cattolici usuali) qualcosa di più rude, di più rigido, qualcosa di più antico e più forte. Cercavo nei mistici l'essenza della religione, studiavo i mistici per un bisogno morale e per un bisogno logico; e più per logica che per morale; intorno a me si assottigliava, si pasticciava la religione per farla più vicina allo spirito del mondo, per farne una cosa del mondo, per farne tutt'uno con la filosofia del mondo ed a me pareva che così non fosse, ed io dicevo: ecco qui i mistici che si contrappongono a voi. Voi cercate nei mistici una via che vi scampi dalle strette del cattolicismo ed io vi dico che i mistici sono tutti profondamente cattolici; vi dico che non giustificano, i mistici, i vostri compromessi immanentistici di filosofie a metà. I mistici credono alla trascendenza. (Maurizio Blondel crede alla trascendenza, dimostra, vuol dimostrare che l'immanenza è una maschera, una illusione dell'irriducibile trascendente; Maurizio Blondel è un mistico), i mistici pongono ben lontano da noi Iddio, sentono ben lontana da noi la perfetta vita, sentono tutta la terribilità disu-

mana della vita di Iddio, della vita in Dio, della nuda vita dello spirito. Pongono lo spirito i mistici, lo contrappongono al mondo, pongono la trascendenza dello spirito e sono al centro, sono alla base del pensiero religioso, sono alla base vera e sicura della tradizione cattolica.

I mistici non v'aiutano affatto a ridurre il cattolicismo (ridurre il cattolicismo!), sono l'avanguardia del cattolicismo, sono i testimoni del cattolicismo e non trarrete da essi legittimamente mai qualcosa che vi appiani la via in questo vostro conato di novità, mai qualcosa di facile, di umano, qualcosa che vi aiuti a *concordare*: vi dico che sono dei testimoni della cecità della oscurità di Dio, che sono dei ciechi ritti in cospetto del mondo, gridanti in cospetto di noi (in rimprovero a noi, monotonamente che Dio è, che la realtà è, e che è terribilmente avversa, terribilmente lontana da noi fenomeno ed ombra. Ed i mistici ch'io studiavo erano S. Giovanni della Croce (e leggetelo dunque anche voi S. Giovanni della Croce!) erano Calvino ossessionato, interrorito dal « peccato nel mondo », credente nella predestinazione senza scampo, costruttore del più cattolicamente logico sistema di teologia, del più ostinatamente logico-dogmatico sistema religioso e fondatore in Ginevra di un governo teocratico. Ora dunque io non userò

più le parole mistico e misticismo, no nparlerò più di mistici e di misticismo.

Ora dunque è mistico chi gioca con la religione, — possibile che passi per mistico, che passi per religioso, anche questo atteggiamento da gran nobile scettico, anche questo superiore sorriso di chi non tocca le cose, di chi non ama nessuna cosa concreta e si pasce di sè: questo atteggiamento che Murri presta a Scotti possibile che passi per mistico? — ora dunque chi fa questa cosa un po' scandalosa dell'adorare il cristianesimo per la sua bellezza, sappiamo di certa fonte che dev'essere un *mistico*). Ma questo libro di Scotti, che piace, che non piace, sì, che piace a don Romolo Murri, a me ha dato dolore, a me ha fatto pensare con scrupolo al brutto rischio che ho corso in passato (in passato, quando si faceva il *Rinnovamento*) a me ha con dolore fatto pensare che brutta opera, che fiacco e confuso indirizzo di cose io abbia corso il rischio (nolente e volente) di aiutare in passato.

No, non farò la confessione e la ritrattazione; non ho niente per mio conto da ritrattare; è troppo presto in ogni modo per ritrattare. Ma a pag. 192 degli *Amori sacri*, sta scritto della fede « che ci fa credere che nelle tradizioni antiche ciò che è bello dev'essere in qualche modo anche vero ». Ma a pag. 185, dove si narra del crociato e di santa Ruth, di

una piccola bagascia turca che dei poveri contadini calabresi adorano non sapendo, sta scritto: « E vi è un sacrilegio più grande etc.... è quello di strappare ad un popolo la poesia di cui vive. Il corpo di una morta è una piccola cosa indifferente, ma la fede degli umili è una cosa divina. Cosa importano le ossa e cosa importano i nomi?... Ma quella che è divina è la piccola fiamma che da essi si accende e che illumina i cuori: la fede. La fede, la fede, la poesia del mondo! ». Che è un passo, che è una cosa decisamente delicata; che è un passo che attesta di colpo la delicatezza di sentimento di chi lo scrive; che è una sottile cosa con base anatolfranciana agilmente, man mano tu sali, spiritualizzata, agilmente fatta, agilmente tramutata in ispirito, fatta delicatamente spirituale come una nube d'incenso. Che è una cosa che mi fa amaramente pensare alla fiacchezza ed alla confusione ch'era nell'anima e nel cervello di parecchi di noi quando si voleva rifare col *Rinnovamento* la Chiesa.

Questa era dunque la filosofia che stava sotto la nostra ribellione: questa era!... Filosofia da letterati, filosofia da artisti, filosofia molto dolce e molto buona, filosofia di uomini dolci, buoni e sentimentali. Noi avevamo dunque in capo le leggende, avevamo dunque in capo la sonorità, la maestosità, la lucentezza dorata e damascata del rito, avevamo nel-

l'anima la poesia della leggenda e del rito e volevamo con essa impugnare la trascendenza d'Iddio e l'autorità papale. Sì, sotto gli impeti, sotto l'arzigogolare antitomistico, antintellettualistico, anticattolico, sotto l'untuosa protesta di cattolicismo malgrado tutto, c'era dunque questa base filosofica, questa salda trave della imperitura poesia della fede Fede senza oggetto; fede senza idee e senza credenze. Fede. Noi eravamo cattolici perchè la fede è bella, e noi volevamo che il cattolicesimo lasciasse da banda la teologia (l'intelletto) e si riducesse alle cose belle della fede, alla bellezza della fede, alla *fede*. Noi eravamo dunque dei fatui, eravamo donnette e non uomini; noi eravamo degli uomini immorali.

Non eravamo uomini: eravamo delle vaghe aspirazioni, delle sentimentali aspirazioni, eravamo un tumultuoso e confuso desiderio di vita, di cieca vita, e di libertà; un caotico aspirare rivoluzionario senza idee e senza logica. Non volevamo la logica: ci governavamo col cuore e citavamo Pascal. Noi eravamo sulla frusta strada del caos rivoluzionario, eravamo senza troppo saperlo con Rousseau (ed il *vicario savoiardo?*) coll'individualismo sentimentale, col democraticismo amorfo ed acefalo e ci dicevamo cattolici. (Cattolici!). Non eravamo uomini perchè esser uomini vuol anzitutto dire aver un robusto intel-

letto che domini chiaro il mondo e noi stessi, e lo tragga e ci tragga sicuramente innanzi per vie definite alla *Definizione* piena e reale.

E non eravamo morali. Non eravamo religiosi, io dico. Non è una cosa da gioco la religione per questi che credono; dico che non è una cosa bella per adornare, per parare a festa con rosso e con oro la vita. Dico che questi che credono, credono duramente, credono corporalmente, credono seriamente. E dico che noi non possiamo credere così; che io non posso, non potrò mai credere così. Ohimè, io non potrò, non posso credere così! (Ohimè, io non posso amare!... Perchè tutto il mio intelletto, tutta la mia anima è tesa verso il *concetto*, perchè la mia anima vede al di là del particolare, perchè alla mia anima il particolare è un velo, e una trasparenza dell'universale concetto. Perchè il mio intelletto rarefà senza posa la porposità sensibile del reale, perchè il reale al mio intelletto viene come rarefazione essenziale e non come colorata concretezza d'imagine. Ed io sono cristiano, sento d'esser cristiano, riconosco la verità del cristianesimo, e cristiano non posso dirmi, non posso professarmi, come un figliolo scacciato, come un cittadino in esilio che ami la patria, che senta d'esser della patria intimamente e sia tuttavia in esilio... Io dunque riconosco la verità del cristianesimo, io riscon-

tro nella filosofia idealistica gli aforismi profondi di Sant'Agostino, io trovo l'insegnamento aforistico ed imaginoso della tradizione religiosa cattolica fatto sistema eretto a sistema nel pensiero filosofico attuale, trovo nella filosofia attuale, nella più profonda filosofia del secolo nostro, dei secoli nostri, disciolte in concetto le imagini religiose d'un tempo; trovo, riscontro, mi meraviglio, mi esalto di ciò ogni giorno e non posso tuttavia professarmi cristiano. Ragiono ed approvo la *verità* cristiana e non posso adorare l'*imagine* (la mitologia) cristiana: non sono cristiano. (E la distinzione agostiniana di *intelligentia veritatis* e di *fides simplex parvulorum* non m'aiuta; no, non m'aiuta. Non mi può aiutare. Il cattolicesimo ebbe sempre paura di queste distinzioni e condannò più tardi *la doppia verità*. Dico che non mi può aiutare questo *distinguo* agostiniano, perchè è la radice dello spiritualizzarsi, del dissolversi d'ogni religione, del mutarsi in filosofia d'ogni religione positiva). Ahimè io non sono cristiano! *Ahimè* perchè la verità filosofica, la verità morale io la vedo e non mi afferra, non mi trascina, io la vedo e solo con sforzo la vivo; *ahimè* perchè solo l'imagine ci conduce alla vita, solo nel particolare si realizza, si concreta la vita.

Io vi dico che solo nel particolare si vive:

io sento che solo l'individuale è vita, io ho dimostrato a me stesso che solo l'Individuo è Spirito, (e che lo spirito non è reale che in me, che l'infinito dello spirito non è reale che in me. Ma dove, dove io finisco; in che dolore senza scampo io finisco! Perchè io mi traggo dietro dal cattolicismo un poco ingenuamente il problema dell'immortalità, e perchè io sento aspra tutta la mortalità del mio *me*. Io sento l'aderenza della *mortalità* e dell'*immortalità,* io sento il nodo indissolvibile dell'infinito e del finito, dell'infinito e del particolare... e sento qui presso, qui presso al mio corpo di carne la morte, la tangibile morte. Ohimè la morte vicina!). Ed io sono dunque in esilio; io sono tra il concetto e l'imagine dolorosamente, angosciosamente.

Ma questi che credono, credono. Cristo crocifisso è per loro tutta la predicazione evangelica. In un'imagine concretano tutto un sistema di morale in un mito tutta una filosofia. Ed è questo ch'io non posso fare, è quest'impeto ingenuo ch'io non ho. A parte assai difficoltà logiche, è questa ingenuità creatrice, concretizzatrice, questa facoltà di sigillare un mondo di idee, un mondo astratto di concetti, di ridurre tutt'un mondo ad un'imagine sola, (ad un congegno di imagini) ch'io non ho. Facoltà, possibilità spontanea di ridurre un mondo ad un'imagine e di perder poi

(questo è l'essenziale!) la coscienza di ciò; facoltà di restar soli dinnanzi ad un'imagine, come una cosa dinnanzi ad una cosa, di lasciarsi riempire, di lasciar ricuoprire tutto l'intelletto nostro da un'imagine, di far di una imagine la base, il fulcro del mondo e quindi adorarla. Esser religiosi è questo, esser positivamente fedeli di una religione storica vuol dir questo, esser positivamente fedeli di una religione storica vuol dire questo, (amare, umanamente amare vuol dir questo. Ohimè ch'io non posso amare più!). Ed ohimè dunque ch'io non posso esser cristiano più!

Ma perciò appunto eravamo immorali, che non volevamo accorgerci della differenza tra il cristianesimo nostro ed il cristianesimo degli ingenui. Noi ingannavamo gli ingenui. Io dico che noi ingannavamo e ci ingannavamo. Io dico che noi non crediamo com'essi credono e ch'io non posso a lungo stare accanto ad uno di essi senza sentir che l'inganno. La grandezza, la bellezza della tradizione e del rito, il conforto, la profonda emozione che ci dà il rito, sì, l'eco confuso di molti secoli e d'infinite vite nel rito, sì, anche la ieratica, la sicura compostezza della vita nostra col rito... Ma accanto a me l'uomo fedele, prega, fa, ed il suo fare e la sua preghiera son definiti, son netti e corposi come cose che tocchi. Non si cura, l'uomo fedele accanto a me, nè di bel-

lezza, nè di profondità; fa, prega, duramente, necessariamente, come duramente lavora e come necessariamente vive. Durezza, necessità, rigidità doverosa, semplicità morale. Niente emozione; niente fumi d'emozione, niente incensi di emozione profonda o violenta su a coprire, su a velare l'irrazionalità, la grossolanità del dogma. Durezza, ingenuità sicura.

Ora io non posso a lungo continuare così, (lascio da banda la filosofia, lascio da banda la logica, lascio da banda ogni garbuglio e difficoltà metafisica, parlo da semplice uomo e mi fermo qui su questa cosa che mi morde più d'ogni altra, che m'ha morso più d'ogni altra nella coscienza: cosa data, fatto positivo, fatto obiettivo preso così come è) io non posso continuare a godere come d'uno spettacolo, a commovermi, ad entusiasmarmi, a mettermi il cuore in sussulto (come ad uno spettacolo) dinnazi a ciò che è profondamente serio, che è tangibilmente vero che è la verità, l'obiettività sicura (come lo sono questi carri pesanti che si muovono ora per via, come lo è questo batter di martello sull'incudine qui accanto) che è la vita ordinaria, che è come la vita necessaria d'ogni giorno per coloro che credono e che accanto a me pensan ch'io creda. La religione non è *per* me, non è mio conforto: è per loro, è fatta da loro *per* loro. E

dentro di me qualcosa si rivolta e dentro di me questa perversione raffinata, questa usurpazione subdola, questa captazione a mio vantaggio di una cosa non mia (come in un adulterio, come un adultero che rubi, che corrompa, che perverta un legittimo amore subdolamente), mi rimorde e mi sdegna.

Or dunque questa filosofia da letterati mi sdegna; questa filosofia da artisti; questo impudico, questo profanatore manipolamento delicato di cose rudi ed antiche mi sa di lascivia: nella sua spirituale pretesa è una lascivia sottile. Io dico che questo libro di Scotti mi rimescola nel petto il rimorso di un peccato passato, d'un peccato non commesso ma che stavo per commettere, che stavamo per commettere, che abbiamo aiutato a commettere. Dico che un uomo onesto non può tramutare in arte la religione, non può, non deve dilettarsi, dilettare colla religione: io accuso e confesso. (Oh non acuso il nostro entusiasmo del 907! Non accuso noi, cinque o sei giovani, io il più giovane, ed il nostro fuoco, la nostra, la vostra seria operosità, di studi, il nostro amore dell'antico, della serietà, della compostezza antica. E gli uomini santi, i quattro i cinque uomini santi che erano con noi, come accusare? E le lotte, le ansie, la scomunica, la fortezza dolorosa con cui coloro a cui toccò, (non io) sopportarono la scomunica,

le opposizioni addolorate della famiglia, gli smarrimenti improvvisi per la scomunica, l'accettazione franca, l'accettazione della scomunica com'una necessità, (ma qualcuno non l'accettò, qualcuno che non doveva, che s'era fatto guidatore impetuoso degli altri, che s'era più degli altri ribellato non l'accettò, preferì dirsi ancora cattolico, far dell'arte col rito e colle leggende cattoliche), e poi il lavorio tormentoso è poi la riflessione tormentosa: io non accuso. Piccolo, onesto, generoso manipolo di uomini giovani sul limitare d'un mondo come sulla sponda di un mare, con un miraggio dinnanzi. Ma al di là del miraggio, ma sotto l'onestà, sotto, mascherata dalla netta, dalla schietta onestà dei nostri intendimenti quanta ambiguità di coscienze fiacche, quanto confuso ed incerto agitarsi di uomini ambigui e di più ambiguo pensiero! E questo io accuso, questo io sento di poter accusare: la pratica ambiguità morale dei molti nell'ombra sol ora evidente, ora sopratutto per me fatta evidente, (i sacramenti ogni giorno, la messa, il rito ogni giorno profanati da preti, da gente che della messa, che della netta, della oggettiva trascendenza dei sacramenti si ride; e la fede nuova (la fede nuova!) e la vecchia, indifferentemente negate, indifferentemente abiurate a seconda dei casi!) e l'incertezza vaga delle idee, la confusione scomposta,

la immorale compostezza del pensiero, il troppo facile accomodarsi del nostro pensiero, (io, parecchi di noi ci ribellavamo tuttavia), dell'accomodarsi del pensiero dei molti nell'ombra sopra una sentimentale base di praticità, sopra un lasciandare di pratica bontà generica). — Io accuso questa letteraria efflorescenza d'un peccato tra morale e di pensiero ch'io avrei voluto, ch'io pudicamente avrei desiderato non ricordarmi, dimenticare.

Perchè io non so persuadermi che ciò che, moralmente o teoreticamente, è brutto o falso o scomposto, possa esser mai ridotto all'arte, (questo è un libro di novelle) coll'arte purificato.

Perchè io non ho due criteri l'uno per l'arte e l'altro per la verità, io non sto per i due criteri; nessuno praticamente può stare per i due criteri; perchè il mio criterio di verità non è un piccolo procedimento di logica sillogistica, ma un sostanziale, uno spirituale intuito (etimologicamente) che vale per il particolare e vale per l'idea, che sale attraverso il particolare fino all'idea. Dico che la considerazione estetica del mondo e dell'attività umana, è una astrazione (non lo è la considerazione morale, non lo è la filosofica) è un punto di vista astratto da cui possiamo anche, in un dato momento e per dati scopi pratici, guardare le cose, ma

appunto perchè astratto, appunto perchè astrazione, incompleto ed insufficiente. Dico che ogni cosa nel mondo, dico dunque che anche l'opera d'arte dev'essere giudicata, dev'essere valutata non astrattamente, ma con globale (niente moralismo!) con complessamente spirituale ed umano criterio come appunto complessa ed unicentrica è ogni manifestazione della nostra attività. E dico che questo libro fiacco e scialbo anche a vagliarlo con pretti criteri estetici, (vorrei aver tempo e spazio ed esaminarlo *esteticamente*, marginalmente, per gioco, frase per frase, imagine per imagine, ritmo per ritmo, nei legamenti della frase, dell'imagine e del ritmo, al di sotto e al di fuori di quel tanto di pensiero che contiene e lo dimostrerei pure così, scialbo e fiacco senza rimedio) è libro d'arte falsa, appunto perchè parte, appunto perchè poggia, appunto perchè è impastato, costrutto sopra una filosofia, sopra una sedicente filosofia che è falsa e che è ambigua.

Poggia e parte da qualcosa di ambiguo.

Non mi riesce, non vi riesce di staccare l'intuizione del particolare qui, l'espressione estetica del particolare da questo generale ambiente di ambiguità ideale che lo veste e lo regge. Nullità, falsità dell'intuito particolare, perchè nullo e falso è il concetto nel cui ambito l'intuito avviene; o viceversa nullità del concetto

perchè falso l'intuito iniziale (quasi la posizione pratica) da cui lo scrittore è partito. Ambiguità. (Ma perchè dunque ne parlo: perchè io parlo di questo libro? — Non di un libro, ma di una posizione spirituale io parlo, di una posizione che si potrebbe credere fosse pure la mia. Io mi difendo. Io voglio che si sappia che i nostri sforzi di tre anni, i tre anni del *Rinnovamento* non finiscono, non son finiti a questo modo; ch'erano sforzi con altri intenti, con un'altr'anima da questa. Io mi difendo; difendo la nostra onestà). Vuol essere un libro d'arte religiosa, d'arte sinceramente religiosa, e chi lo scrive non è religioso, e chi lo scrive ha della religione un concetto edonisticamente estetico. — Io posso non esser fabbro e cantar le opere della fucina, e gloriare l'incude che squilla ed il fuoco rosso ed il soffio roco del mantice; posso sentir dentro me la pienezza di vita martellante rombante e ferrigna di un fabbro e di una fucina fuligginosi ed arsi. Ma non posso imitare, non posso, non potrò mai esprimer vita religiosa, se vita religiosa non vivo. Non è la religione una delle tante cose ch'io posso a mio piacere intorno a me vedere, intorno a me contemplare; è una forma sostanziale di vita: è una concreta categoria in cui il mio spirito individuale entra o non entra, vive o non vive. Decisamente.

Ora chi vive nella religione, chi è religio-

so, all'arte religiosa non pensa guari, non può volutamente far dell'*arte religiosa.* Chi è religioso ha della sua religiosità il pudore: gli uomini intensamente religiosi non dicono troppo di esserlo, non sfoggiano troppo di esserlo. Gli uomini religiosi esprimono attualmente ciò che sentono, parlano e la loro parola perchè è la manifestazione di un loro attuale pensiero, di di un loro sempre attuale sentimento, è arte e pensiero religioso; operano ogni giorno e la loro è spontanea opera religiosa. L'arte religiosa sincera è l'arte immediata di chi non ne può far altra, di chi è costretto ad esprimersi necessariamente così in modo specifico e storico. E' la laude pazza di Jacopone che improvvisa; è il poema di Dante che rimescola ed inquadra il suo mondo e le sue idee, le idee ed il mondo in cui viene vivendo; sono le annunciazioni, gli angioli, i serafini in ciel turchino del Beato Angelico che li sogna ogni notte, che ha il capo pieno delle delizie del paradiso, il capo pieno del turchino profondo del cielo e di grandissime ali serafiche dorate e soffici.

Ma chi *vuole* far l'arte religiosa, chi fa dell'arte religiosa per imitazione, chi non attualmente religioso, (non è concretamente dentro la sostanziale vita religiosa), esprimerà degli echi di religiosità degli echeggiamenti incorporei di religiosità; non avrà mai in ciò che dice l'immediatezza, la semplicità rude e ma-

gra di coloro che la vita religiosa realmente vivono e per cui l'arte religiosa è necessaria espressione. E descriverà per esempio come Huysmans (pigliamo Huysmans a nobile ed a tipico esempio) delle mistiche complicatezze di sentimento a cui l'uomo religioso non pensa, o più spesso, (osservazione di Remy de Gourmont) farà dell'archeologia, della erudizione religiosa, della minuteria simbolico-antiquaria, a un bell'incirca chiesastica e sacra. Huysmans dov'è *religioso*, od è un intelligente cicerone di chiese od è uno psicologo morboso di una sua raffinata, complicata, esaltata psiche descritta un poco sul metro e l'esempio dei trattati, classici o rari, della più spinta e più miracolosa mistica cattolica. Che se v'è della sincerità in Huysmans, colla religione non ha troppo da fare: è sincerità tra sessuale e morale che ha la religione per sfondo, o per orlo e per fregio.

Io non paragono Huysmans che è un grande scrittore, a Scotti, (diamine!) dico che Scotti, come Huysmans è un religioso per riflesso e per imitazione; dico che Scotti come Huysmans, (grande, varia, piccola e grande discendenza di Chateaubriand!) fa dell'arte religiosa per eco. — Non mi vien voglia nemmeno, come fa Murri, di tirar in ballo Fogazzaro. Fogazzaro ha un suo mondo concreto di anime incerte tra religiose e sensuali (di torbide, di

scomposte anime) che può dispiacere (mi spiace, mi ripugna), ma che è reale ed è nella vita, (dico nella vita di un certo ambiente ch'io conosco assai bene e diffuso molto oggi giorno); in Fogazzaro c'è il veneto che vive e s'esprime, che esprime com'è la sua anima soffice e molle come un affresco dei Tiepolo. Ma in Scotti, mondo concreto non v'è. — Tutto è un'eco in Scotti. Sì, lo sappiamo, la *forma mentis*, gli atteggiamenti sentimentali, sono in lui fogazzariani; ma parliamo d'arte qui; un atteggiamento, un torbido atteggiamento interiore non è arte; Scotti ha l'atteggiamento, riflette, fa l'eco all'atteggiamento sentimentale di Fogazzaro, (come fa l'eco, come riflette la realtà della vita religiosa) ma non ha di Fogazzaro il concreto, il vivente, il drammatico mondo. Ora è appunto questa concretezza che fa ch'io tolleri Fogazzaro (una ingenua concretezza di cui lo scrittore fa parte, di cui lo scrittore è investito: non come in Flaubert — come in *Madame Bovary*, come nell'*Education* — come in Flaubert che descrive e giudica, che giudica descrivendo: ma ingenuamente, perchè in Fogazzaro il mondo descritto è il mondo di chi descrive) e se mi togliete la concretezza, la realtà drammatica, non mi resta che l'ambiguità pratica (che mi spiace, che mi ripugna), ch'io giudico, ch'io non posso che giudicare con criterio morale.

C'è, è vero, in Scotti un tentativo d'asprezza, un tentativo di maschiezza che è in contrapposto a questa ambiguità, a questa mollezza (alla *mollizie*) fogazzariana; c'è, è vero, come lo sforzo, l'aspirazione dell'ascesi. Ma val meno, davvero che vale assai meno della perlacea sensualità, (io non la preferisco affatto alla sensualità) piccolo-mondo-moderno, (proprio così: piccolo mondo religioso — religioso! — di donnette, di uomini sentimentali, con isteriche complicatezze sentimentali moderne) perchè quella almeno è sinceramente è polposamente reale vissuta (e sofferta) e questa, la maschiezza di Scotti, è un atteggiamento, una posa, un vuoto, un falso atteggiamento estetico.

Dico che è un atteggiamento (parlo dell'artista, non parlo dell'uomo). Dico che è maschiezza di parata, che è maschiezza di cartapesta. Ecco qui l'imitazione, ecco qui dunque l'eco della fortezza, della sobrietà religiosa. Questo profeta della prima novella che sta come una prefazione, che sta come uno squillo di tromba, (per farci paura come un *taratatà* guerresco di tromba) ad avvisarci di quel che sia lo spirito, il tono del libro; questo profeta è di cartapesta. (E' un profeta, un mandato da Dio, che s'innamora un poco di una donnettina giovane. Terribile profeta che si ritira nella valle dei leoni. E la donnettina

lo segue. E passano gli anni nella cecità, — roccie intorno, leoni, meditazioni profonde. — E la donnettina si rivela ed offre l'amore ancora. Ed il profeta, il mandato da Dio, va invece — solita lotta, solita soluzione fogazzariana — giù in città per l'ultima volta ad annunziare la novella, la divina novella. La quale che cosa poi sia non è detto: appunto come Fogazzaro non dice che cosa in sòstanza si voglia Daniele Cortis, come d'Annunzio non dice che cosa cerchino, che cosa vogliano certi suoi eroi salpanti pel mondo). Profeta di parata, fortezza di parata che se la batti con le nocche senti il vuoto dentro, senti il suono fesso e soffocato del vuoto dentro.

Non c'è la vita, non c'è la muscolosità sanguigna, la nervosità scattante e dolorosa della vita. Nè divinità, nè umanità. Questo Paolo Oria dell'ultima novella, (perchè dunque Scotti hai scritto, hai stampato questa roba: sensazioni forti — la testa di Giovanni che cola sangue etc. — mosse alla d'Annunzio, fiaccherie spiritistiche alla Fogazzaro. Ed il tutto comincia « in quel grandioso e cadente palazzo degli Anguillara », dove i zampilli d'acqua viva cadono in sarcofagi pagani; e continua con una fanciulla di sedici anni dal « collo di neve, e con due mani statuarie lunghe, affilate », « fiore anch'essa di questa carne mortale che vive un sol giorno di bellezza ed ap-

passisce », e con Paolo Oria, amico di un « gentiluomo malato che già portava in petto la morte etc. »; perchè dunque Scotti hai scritta e stampata di questa roba?) questo Paolo Oria è anche lui una specie di *mannequin* che fa, che simula l'uomo rude e forte. (Viene dai campi. « I suoi avi avevano errato coi greggi... avevano reciso le quercie venerande nelle foreste quasi impenetrabili. Di padre in figlio si erano trasmessi come unica eredità qualche pecora ed un'ascia etc. etc. », e tant'altre sciocchezze idillico-letterarie — sebbene Oria odiasse i *letterati* ed amasse la Bellezza col B maiuscolo — che voglion darci l'impressione della forza e sono semplici... sciocchezze idillico-letterarie E cos'è questo: « movimento popolare » che Paolo Oria suscita « in quella regione del Volture dove sono le ultime grandi foreste d'Italia? ». Cosa m'importa delle foreste? Ma a Scotti importano, e « l'autorità morale » di Paolo Oria fra « i boscaiuoli ed i caprai » — son naturalmente, non lo sentite? gente sana, gente forte, « anima nuova d'Italia » — è messa accanto «al paesaggio magnifico, al canto solenne delle acque e degli alberi etc. ». Perchè è l'aspetto e l'atteggiamento esteriore della fortezza, è il panorama, le quinte di cartone e di legno della fortezza che ha in mente l'autore non una reale, una necessaria vita vissuta). Ma andiamo dunque!

E poi, sotto sotto, ciò che resta; sotto questa maschiezza rude ciò che resta è ancora la solita storia d'amore, amore tra uomo e donna, amore con femmine più o meno spirituali, più o meno istericamente spirituali, ma pur sempre la solita storia di cui dovremmo esser stufi. Ed è Platone qui che fa da Galeotto. L'amore qui nasce sul *Convito* e sul *Fedone* che Paolo spiega a Francesca, (o cos'è, Elisabetta) casto e silenzioso amore », « ore d'estasi », ed infine segrete radici terrestri » con sospiri, con « ti amo », con baci ed abbracciamenti notturni in un parco autunnale. E Francesca (Elisabetta) è naturalmente maritata. — Anche il Convito di Platone dunque! Anche Platone prostituito, come appunto Fogazzaro io non so quanti romanzi ha prostituito all'Evangelio ed alla Fede, mescolato coll'Evangelio e con la Fede, la foia carnale. (Ma se ci permettessimo di richiamare qui, certo esteticume profanatore di Barrès giovane ad esempio del Barrès di *Du sang, de la volupté* etc., — o di Huysmans etc. —, per cert'aria untuosa che Fogazzaro e che Scotti hanno, si danno, e che Barrès arditamente non ha, fogazzariani e scottiani farebbero senza dubbio meraviglie e versacci di spavento e d'orrore). Ma andiamo dunque!

Io non distruggo del resto, io non butto a terra tutto il tuo libro; io non cozzo ciecamen-

te contro ogni parte del libro. Dico, riconosco che vi è diffusa una curiosa aria di semplicità romantica, (curiosa a questi lumi di luna) qualcosa come la lucentezza di un quadro litografato del Barabino, di un quadro del Barabino di dame e cavalieri in amore, (dame e cavalieri in velluto e pennacchio, dentro in un parco ombrato con balaustre bianche di marmo), vi è una certa tenue semplicità di leggenda, vi sono i discepoli ad Emaus, v'è Epulone e vi è Lazzaro non mal raccontati, (*Prometeo* dice poco; la *Sirena* è una bizzarria rotta e cucita in tre pezzi ed in uno di essi dici, fai dire da un mostro una cosa profonda, — che vi è in ciascuno di noi l'anima e la vita di milioni e di secoli, — ma la dici, la fai dire, rispetto a tant'altri che l'hanno affermata prima di te, in tono melodicamente troppo minore e con troppo evidente voglia di giustificar l'incertezza della tua anima promiscuamente vaga di esteticherie cristiano-pagane; e *Nausicaa* che muore è il giogo vecchio delle illusioni sparite. E perchè non rileggi Omero, l'Odissea, per rifarti la bocca in faccende greche? Come umano, e come verace, multivario, piano ed ingenuo raccontatore Omero! E la tua novella d'Ulisse è invece in istile jeratico ed aulico, in stile da Vincenzo Monti), e vi è la Madonna della lagrima etc., che per ragazze di sedici anni va be-

ne davvero. Hai voluto scrivere per ragazze bene avvezzate di sedici anni, tu?

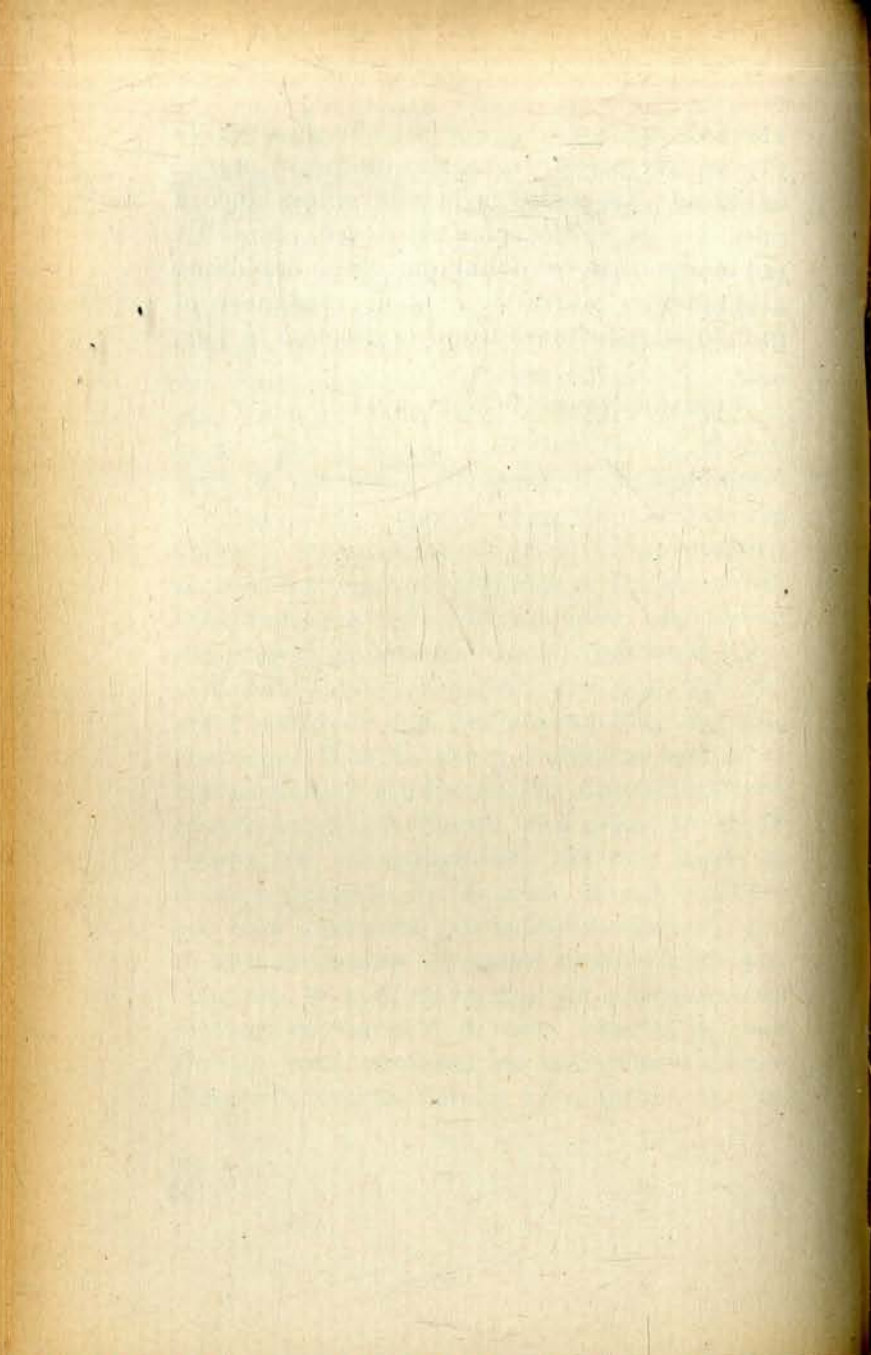
Ma han invece detto su di un grande giornale, han proclamato su un gran quotidiano, che tu sei per questo tuo libro un « uomo dell'avvenire ». Ora io morrò e tu sarai senza dubbio nell'avvenire; ma no voglio che si creda, che si possa credere mai ch'io ho sognato, ch'io mi sono illuso, che noi ci siamo illusi di un simile, di un siffattamente spirituale avvenire di inutilità. Non voglio si possa credere ad es. che anche per me esser religioso significhi, voglia anche per me ad es. significare la *voluttà* d'ogni tanto *naufragar nell'infinito,* — o nell'*Ombra,* o nel *Mistero,* — (santo Iddio! per una volta che ci naufraga Leopardi, quante volte ci anneghi in queste pagine, tu! Io penso che tu non sappia bene cosa sia un naufragio. Ma io che non ho per altro navigato molto lo so, chè per una raffica di valle improvvisa, mi s'arrovesciò una volta, da piccolo, la barca a vela su cui bordeggiavo. Acqua amara, caro mio, sorsate d'acqua amara, un remo sul capo, forte da stordirmi, i compagni intorno bestemmianti, gridanti, starnazzanti arrabbiati nell'onda, ed i vestiti inzuppati, la pesantezza dei vestiti inzuppati da non poter trar fuori dell'acqua il braccio più. E' così, è come questo il tuo naufragio nell'infinito?) non voglio.

Perchè credo anch'io che l'avvenire sarà, dovrà essere degli uomini religiosi, ma non mai, io dico, di questa delicata (slombata) religiosità che dà agio, che dà tempo di limare leggende, di lustrare, di miniare delicate leggende di santi e di madonne. Che dà agio che dà tempo di ritmare periodi e frasi, di far scorrevole, di dar lustro melodioso alla frase e al periodo. (Com'è scorrevole il periodo tuo, come scivola, come passa liscio via scivolando! Ma non vedi com'è tumultuosa, com'è aspra, come stride e sussulta la vita, che pretendi di chiuderla in questo tuo fatuo, in questo tuo afono ritmo senza colore! E niente scatta in queste novelle, niente rompe fuori aguzzo o tortuoso; tutto è avviluppato da un piccolo ritmo eguale, tutto si sfuma come lontano in un eco. Eco di vita, ed eco di cose. Ma le cose fuori, ma la vita fuori s'intreccia, s'aggroviglia, impetuosa, e le cose e la vita non conoscono i ritmi di danza. Montagne che ho innanzi, torrente schiumoso che ho innanzi, catene di montagne, tutte rotte di massi, rotte di roccie ferrigne a strapiombo, di selve, di scogli; catene ampie e tortuose di montagne, intrecci, aggrovigli di valli, (come interiori aggrovigli di anime) profondità sinuosa, umida, soffice, verde di valli intrecciate, io voglio da voi prendere il ritmo, da voi io voglio imparare, a voi dunque strappare il tumultuoso,

il sostanzioso, il solidamente reale ritmo con cui esprimer la vita. Catene ferrigne e dure di monti, il ritmo da voi!). Perchè io sento più religiosità in questo tenace batter di martello nella fucina qui accanto; in questo lento, ondeggiante, trionfale avanzare di un carro (alto, rigonfio) di fieno sul ponte qui innanzi (vi stan sopra accosciate, o supine le donne che han rastrellato al sole tutt'oggi, che hanno ammucchiato tutt'oggi il fieno odoroso, che han tutt'ieri, tutti i giorni passati, colle lame ricurve, colle lune di lama affilata, segate nervosamente le erbe asprigne e fiorite su per i greppi e le forre in rovina, — gli uomini in basso ritmicamente falciavano con le gran falci sicure, nel piano —), vi è più serietà religiosa in questo carro che un uomo accigliato, la cavezza del mulo per mano, guida ora lentamente sul ponte, che in tutte le primitiverie leggendarie e beate del mondo. Perchè ad esser nel più vero senso religiosi non basta io dico, scrivere ad ogni nostra pagina il nome d'un santo, o la parola *Spirito,* o ripeter misticamente con Dionigi Areopagita e Giovanni della Croce (come in queste novelle, Iacopone da Todi) che Iddio è *silenzio.* (Silenzio, sì; operare duramente in silenzio; cocciutamente, zitti, senza frangie, senza dorature, operare senz'altro; immediatamente, con l'occhio ciascuno all'oggetto suo come i sempli-

ci, come gli *uomini* fanno; operare senza la preoccupazione del gesto, senza pensare alla bellezza, alla bruttezza del gesto; operare zitti). Perchè più di questo echeggiare melodioso e dorato di misticità nebulosa, più di questo vestir di leggenda lontana un sentimento che dovrebb'essere vivo e presente, attuale e presente, a me pare (per me è) religiosa, — più dolorosamente e seriamente religiosa, — magari un'aspra, una sincera critica della religione: una di queste decisamente logiche critiche di credenze, di ambigui atteggiamenti religiosi, una di queste compatte critiche che i *mistici* sollucherosi d'oggidì (c'intendiamo?) accusano sprezzanti dall'alto di freddezza intellettualistica, d'intellettualismo, (e chissà poi cosa intendano per intellettualismo i mistici sollucherosi d'oggidì! che non han del resto meditato mai Schleiermacher, che non conoscono Ritschl, che a malapena han letto, c'intendiamo? gli *Essais* del Laberthonnière, questi sciagurati *Essais*, che sono un tradimento, un annacquamento del non facile ai *mistici*, pensiero di Maurizio Blondel; chissà poi cosa intendano per intellettualismo!); più di una qualunque di queste novelle a me par religioso, se mai, un onesto, un complesso, un sostanzioso narrare di cose vissute, di cose (laiche, rudi, profane) intensamente e corporalmente vissute. Perchè urge, infine, la vita,

perchè urge la morte, (ohimè che mi urge da presso, qui presso la morte; ohimè la morte, ed io non ho costrutta la mia anima ancora ed io me ne andrò come un fiacco, ohimè!) e dobbiamo dire, e dobbiamo fare, dobbiamo attualmente, in fretta e serii, esprimere al mondo ed esprimere a noi la morte e la vita.

Ponti di Nava, 29 luglio 1911.

ESPERIENZA RELIGIOSA

I.

La roccaforte di chi difende la religione oggi giorno è l'*esperienza*. Esperienza mia, tua, individuale: Iddio non si dimostra con logica, lo si ha, lo si sente lo si esperimenta al di dentro col cuore senza refutazione possibile. Il centro vivo della religione, la radice essenziale della religione, l'anima viva, essenziale, irriducibile dela religione è l'esperienza che non si comunica.

Ma un tempo per religione s'intendeva qualcosa di ben più complesso e compatto, qualcosa di decisamente extraindividuale: di *obiettivo*; qualcosa di mio e di tuo ma di esternamente, obiettivamente, realmente comune. La vita religiosa non era (non è) quel ch'io vivo, quel ch'io aggiungo di mio, quel tanto ch'io posso portare di mio in mezzo alla comunità adorante, ma col poco di mio il molto

che gli altri han nei secoli vissuto, e più il molto degli altri che il poco di mio. La vita religiosa era la tradizione, era ciò che han sentito, ciò che han vissuto, ciò che han profondamente vissuto e pensato le generazioni passate e ch'io ho accolto in me, mi sono sforzato di accogliere, di umilmente sopportare in me.

Vivere religiosamente voleva dire annientare la mia empirica individualità, i miei impulsi, i miei effimeri voleri e bisogni (pratici, intellettuali), la mia particolare logica, per ciò che è più reale di me, più sicuramente, più provatamente reale di me.

La vita religiosa (la vita secondo *religione*), era dunque la vita logica (secondo la più reale *logica*); era il ripudio dell'empiria, di questa di quella particolare empiria, per la logica sicura, universale, comune; il ripudio della vaga, sentimentale soggettività per la obiettività tradizionale.

Perchè tradizione e logicità; senso, rispetto della tradizione ed intima necessità logica, debbono, io dico, avere una comune radice, una comune saldezza di natura; sono forse nel profondo una medesima cosa. Dico che Logica e Tradizione, una nella sua multivaria, aforistica, sincretisticamente pratica ed intellettuale quasi-eterogeneità apparente, e l'altra, (la logica, la filosofia), nel suo rigido,

un po' troppo per necessità definito e perfetto, ordinamento schematico, sono o tendono ad essere una medesima cosa, (la saldezza, la compattezza sicura della realtà, ciò che non muta dentro l'illusione, dentro l'errore che muta e che varia); si compenetrano, si avviluppano e l'una è reciprocamente la pienezza sostanziosa, la realità concreta dell'altra. L'una tende cioè a farsi perfetta a compiersi nell'altra (l'una ha l'altra a specchio) la tradizione nella logica, la logica nella tradizione: la tradizione essendo (dove non è razionalità), valore, vita in travaglio verso la razionalità, (vita con la razionalità per limite); la razionalità essendo (dove non è vita concreta), ricerca affannosa di vita.

E tradizione e logica han dunque questo in comune, che non sono astratte, che non sono individuali, mie o tue esclusivamente: tradizione e logica han procedimenti, han metodi d'accertamento e di persuasione, criteri di verità *oggettivi*. L'autorità è oggettiva quanto la ragione, si oppone all'arbitrio, al sentimento tuo o mio quanto la ragione. Autorità e Ragione non stanno l'una contro l'altra come la legge, (l'universale) e l'arbitrario; l'autorità è la tutela è la sanzione della tradizione (*sanzione*, è qui l'oscuro, è qui l'intrico), la quale in ogni modo, laica o religiosa che sia, si forma e si compie, si svolge per storiche ne-

cessità, secondo perenni necessità umane, passando al perenne vaglio di umane necessità non mutevoli, vaglio di necessità universali. Perciò appunto la religione (il cattolicesimo ad es.) par spesso aver dato alla logica la mano; è perciò che la religione è nemica del misticismo, (ha paura dei mistici e dei santi), ritiene scarsamente probante l'esperienza di questo o quel fedele, cimenta la verità di questa o quella particolare esperienza con la tradizione della chiesa, col chiaro, aperto, provato insegnamento tradizionale e mai viceversa. Ed è per ciò che in passato *roccaforte* dell'esperienza (della fede) fu la ragione, fu apertamente, onestamente il sillogismo e la filosofia.

Ma ora al contrario roccaforte della religione è diventata essa, l'esperienza: unica prova [anche per gli uomini religiosi], insormontabile prova, prova esoterica, all'oscuro, sicura e immediata. Prova muta. Il discutere della verità della religione s'è fatto affare da psicologi. I quali hanno descritto e catalogato gli uomini ed han con sicurezza fissato che ve n'è di così e così fatti, di religiosi e di non religiosi, di con l'esperienza e di senza esperienza. Metodo spicciativo. Ma ne vengon fuori delle cose curiose, [— che di dedur logiche e chiare tirando con cura le somme della psicologia di W. James, s'è incaricato Gior-

gio Sorel ad esempio. Che è per altro un uomo di infinitamente sicuro intuito, di una sicura diritta ed integra probità di intuito in questa sorta di cose. E come mai in Italia nessuno parla di questa sua *Religione d'oggi* dov'egli parte, sì, un po' bizzarramente da una specie di idolatria per James, parte da questo viscido e malsicuro subliminale (esperienza del subliminale) di Myers e di James da cui trar fuori qual cosa di sanamente, oggettivamente probante per la realtà della religione poi è difficile, ma arriva poi a sentire la ingenua sanità della fede (della esperienza) religiosa del protestantesimo primitivo di Lutero e di quello di Ritschl, che era fede sul serio e che era sana appunto e solo perchè ingenuamente, dal cuore che sente, conduceva ad una concreta, obiettiva credenza a qualcosa di intellettuale e logicamente non mutevole che era la bibbia ed il suo insegnamento così e così determinato. Questa sanità, questa concretezza di fede, questa compattezza di fede e di credenza che il protestantesimo ha perduto, quest'attaccamento all'obiettività logica, al rigore logico, il cattolicesimo lo conserva; ed ecco Sorel che parte dall'individualismo muto di James, ma poi tra cattolicismo e modernismo sta per il cattolicismo e lo difende. Fra i modernisti, James fa testo ed è appunto a Ritschl ed alla scuola sua che i mo-

dernisti si richiamano. Ma Sorel vede chiaro sotto le superficì ideologiche; ha il discernimento degli spiriti Sorel: ha sopratutto un insuperabile senso di comicità, di *humour* filosofico, come dire? di abilità nel trovar il comico delle filosofie e dei filosofi, un fiuto nettissimo dei moventi realistici di certe ideali apparenze, (— sicurezza di fiuto, immediatezza d'intuito senza appoggio di sistema mediato: arte, psicologia più che filosofia. *Religione d'oggi* è una recensione di *Science et Religion* del Boutroux: paragonare questa con la recensione di un filosofo di professione, quella di Giovanni Gentile nella *Critica* ad esempio. Gentile salta a pie' pari la parte storica del libro; gli pare ingombrante; piglia la conclusione, ne fa la critica, una stringente riduzione concettuale: sillogismi e dilemmi. Sorel spigola invece quasi unicamente nella parte storica: osserva, aggiunge lavora curiosamente a punture di spillo, sui margini. Haeckel qui dentro non ha pel Gentile nessun interesse; Sorel ci si ferma al contrario su e scopre che tra Spencer e Haeckel c'è per es. una profonda differenza psicologica: Haeckel ha un certo suo tremore religioso: Haeckel ha un suo vivo senso panico (così e così documentato) che Spencer non ha, etc. Cose filosoficamente nulle, ma interessanti, acute. (— E la riduzione del fermento modernista

francese a qualcosa di politico, ad un discorso di Waldeck-Rousseau, ad un'accidentale, illusoria, momentanea tendenza politica? —). C'è del vero, c'è dell'interessante, c'è della acuta della realistica storia, c'è della — un po' maligna — sicura psicologia; conclusiva filosofia, poca —). Sorel ha (è) tuttociò, e sa sopratutto che v'è una fede piena (obiettiva reale con tendenze, con sforzo verso la realtà, la obiettività), ed una fede vuota, ma, e chissà come? cercando più o meno di giustificare come posizione intellettuale (parlante, logica, comune) la posizione del cattolicesimo contro il modernismo che vuol ridurla essenzialmente a praticità, riesce invece alla giustificazione della esperienza dopo tutto muta, (individuale, incomunicabile) di tipo ritschliano. Onde il cattolicesimo non avrebbe secondo il Sorel speranze, che in una specie di curiosa lega naturale fra gli uomini *con esperienza,* fra gli uomini che gli psicologi han classificato come di qualità religiosi; uomini fondamentalmente, irriducibilmente così e così. *catolico more* senzienti e—], ne vien fuori questo curioso paradosso di una specie di sorelliano sindacato in mezzo a gli altri ben definiti sindacati, di cui nessuno deve, per ciò stesso che è costituito, imbarazzarsi più funzionando esso, secondo i suoi interni ordinamenti, autonomo e, dinnanzi al mondo, giustificato, *pratico sindacato dei religiosi.*

Così conchiusa e definita la religione pare, ad ogni modo, finalmente *in tuto*: l'ombra ed il sole sono spartiti, i limiti fissati: io sento, l'uomo religioso sente così, *sente* iddio — come chi tocchi il fuoco sente il bruciore — ne ha questi e questi innegabili benefizî e come volete contestargli che davvero senta, come volete parlare (per negarla) con lui di una cosa di cui (giacchè confessate di non sentirla) siete incompetenti a parlare? Psicologismo e sociologismo (Durkheim) sono, vedi Boutroux, battuti a questo modo in breccia sul serio. Quand'hanno ben ridotto, ben scomposto, ben analizzato, l'uomo religioso ha diritto di non riconoscere nella loro analisi la concretezza della sua esperienza. Il centro della esperienza religiosa, la certezza della realtà sperimentata, questo la psicologia ed il sociologismo lo negano ma non possono ridurlo: — psicologia comune, fisiologia, fenomeni fisiologici e psichici noti a cui le concomitanze, a cui l'involucro dell'esperienza religiosa si riduce va bene; ma la certezza, ma la speciale sintesi in cui si riassumono tutti questi elementi, questa no, questa rimane. E l'uomo religioso vi si rifugia. L'uomo religioso pare dunque definitivamente al sicuro.

Così al sicuro che di quell'altra critica che non nega niente, che non riduce niente, che entra senza guerra, fidente nel centro del-

l'esperienza e l'allarga e la chiarisce e la sviluppa, l'uomo non teme più, non si preoccupa. L'uomo religioso d'oggidì ha dimenticato Hegel completamente.

E questa è pure curiosa: quando polemizza l'uomo religioso, il difensore della religione oggidì se la piglia con la scienza, se la piglia col positivismo e vince e stravince quasi sempre: Hegel non esiste. I poli dello spirito paiono oggi giorno il positivismo, (la scienza pseudo concettuale) e la religione: si battaglia dall'uno all'altra, si passa transfugi dall'altra all'uno e viceversa, si tenta infine di conciliare con l'uno l'altra e la conciliazione appare come l'ultimo, l'altissimo problema spirituale del tempo nostro.

L'orizzonte è oggi questo qui. Il libro citato di Boutroux vigoroso, acuto, ad esempio, è fatalmente dentro questo orizzonte (che è l'orizzonte filosofico della Francia attuale).

Le ultime conversioni di cervello in Italia (Ardigò, Trezza) son dentro anch'esse, dentro questi stessi limiti; ed Ardigò, Trezza tant'è si capiscono ma non si capisce viceversa la conversione di un Angelo Crespi, (ci ha scritto su un libro e lo si può dunque anche lui citare) che saltò di piè pari tre anni fa o quattro, dal positivismo ardigoiano al cattolicesimo (al modernismo) senza tuttavia, (che intorno si sappia) nessun colpo di fulmine e

nessun viaggio a Damasco. Com'è possibile, chiedo, ragionare la propria conversione, darne delle obiettive ragioni, mostrare la logicità del proprio mutamento, voler essere di logico organato pensiero ed aver intanto per lungo tempo accettato l'ardigoismo e poi (finalmente!) essersi accorti di un Kant e di una critica della conoscenza e poi (chissà come) perchè il sensismo ingenuo del maestro padovano con Kant dalla base crollava, esser passati alla fede extra razionale (al cattolicismo un po' *in modernismi usum* rabberciato) di colpo? Ma tra il sensismo e la fede c'era la ragione; dopo Kant viene Hegel, tra il positivismo ed il cattolicesimo c'era perbacco l'Idea, il concetto hegeliano da provare, da criticare da superare. Niente.

La verità vera su questo fatto che è esteso parecchio (e che è un notevole fatto). non è come parrebbe che l'uomo religioso trascuri l'hegelismo o perchè non sa di esso (non ne abbia sentore essendo esso per una qualunque ragione uscito dalla circolazione del pensiero) o perchè ci sia ormai a portata di mano per ognuno contro di esso un qualche rapido e definitivo argomento confutatorio; la verità vera è più semplice: l'hegelismo sull'uomo religioso non ha presa, non è capito. Non può esser capito. L'uomo semireligioso, il modernista di ogni religione (cattolicesimo, pro-

testantesimo), il religioso filosofante (dissoluzione e larvale germe fra due ben definite specie) s'adagia oggi giorno comodamente in queste semifilosofie senza nome vaganti, in queste nebulose della parola *immanenza* e sono un detrito dell'intuizionismo di Iacobi, del sentimentalismo di Schleiermacher, sono un conguaglio di Mach e di Peirce, si abbeverano, in Germania, alla filosofia dei valori ed a questa decorazione vitale (un po' monotona) a gran linee di Rodolfo Eucken, e da noi, alla blondelliana filosofia dell'azione intravista attraverso il velo fitto di espositori, (riduttori) di quart'ordine; — il religioso filosofante trova qui in questa vasta rivolta di schiavi, in questa oscura, cieca *grouillante* congiura di idee smozzicate, di incertezze sentimentali di larve di embrioni di pensiero contro la saldezza chiara, contro l'affermazione sicuramente baldanzosa della ragione, (congiura, rivolta di schiavi, mossi da un'oscura coscienza dalla semicoscienza di un diritto, di una realtà disconosciuta), trova qui in questo pipistrellare crepuscolo, soddisfazione alle sue velleità logiche ed ai suoi bisogni sentimentali. Nel XVIII secolo tra filosofia e fede bisognava scegliere: ora vi è un'abbondanza di ambiguo, di acquoso mondo in cui diguazzare, tutta una colorata illusione in cui fede e filosofia paion darsi la mano e per cui la totale

razionalità dello spirito è una chimera passata. — Fuori di questa indefinibile ambiguità fatta in gran parte di torpore, di pigrizia intellettuale e di pratico comodo, l'uomo religioso davvero, genuinamente, onestamente religioso non s'occupa di filosofie o le guarda dentro di sè maravigliato, trasecolato se s'attentano di criticargli, di negargli la realtà della sua fede. Non capisce. L'uomo decisamente religioso, in filosofia è lettore di San Tommaso, tollera Cartesio, tollera Leibniz, arriva a Wolf: dopo Wolf con Kant il suo mondo è rovesciato e non intende più.

Esiste veramente, (gli psicologici hanno un po' ragione) una categoria di spiriti, fondamentalmente, necessariamente religiosi (ci dev'essere molta di questa necessaria ingenuità in fondo all'anima di taluni modernisti imperterriti: l'eterogeneo imbroglio filosofico in cui si trascinano e vivono, dopo tutto non li tocca: ci son cascati per accidente e ci stanno appunto perchè non hanno per la filosofia nessun essenziale interesse. Il centro spirituale loro è questa certezza obiettiva che diffonde tutt'intorno per la loro attività e su quelle che credono le loro idee — la loro filosofica base, — un senso di saldezza sicura); spiriti definitivamente *ingenui,* di cui l'ingenuità obiettivistica è il carattere essenziale, è la ragione di essere, spiriti per cui la negazione

dell'ingenuità originale vuol dire, (è) la negazione totale, la morte.

Credere in Dio non è per costoro sforzo logico o sforzo pratico, credere in Dio è necessario, è naturale. Soggetto ed oggetto sono due inavvicinabili, eterogenei mondi; anzi l'oggetto è il mondo vero, la realtà, ed il soggetto è il me empirico, tu, io che vaghiamo incerti sulla realtà irriducibile e dura del mondo. Tempre salde, tempre conchiuse di anime, in cui senti qualcosa di sano, qualcosa di antico: anime barbare e salde. Uomini per cui il *di dentro* ed il *di fuori* hanno una definita significazione: uomini per cui il mio ed il tuo hanno una radicale realtà; uomini sani. L'essere, il mondo intorno a questa quasi fisica, quasi carnale, diritta, irriflessa fattura, si dispone, si organizza, si generalizza, si polarizza sicuramente, meccanicamente: fortunati uomini per cui questo garbuglio dell'essere e della vita è, spontaneamente senza fatiche ed angoscie, ordinato in sistema. Uomini per cui al termine dell'essere, fuori dell'essere manchevole sta come un segno, come un confine Iddio; uomini per cui ogni azione ha fuori di sè il suo scopo, per cui ogni atto morale ha fuori di sè il suo premio (definito, tangibile); per cui Iddio e la moralità non sono intrinseci alla vita, all'universalità della vita, ma sono fisse eteronomie, ma sono (al

di là della mia e della tua particolare vita, di questa o di quella particolare azione), con nettezza, senza travaglio *oggetti*.

Hegel parla per così organate mentalità un linguaggio tra fumoso e ridicolo come da giocatore di bussolotti.

Corre tra l'uomo religioso ed Hegel qualcosa che non è unicamente l'incomprensione volgare: è come il senso di un disconoscimento, disconoscimento di qualcosa di evidente, di certo. Il tono dell'uomo religioso, se si decide a trattare di Hegel, è quindi quello del corruccio come di chi ha dolore per non esser capito, (e quello dell'affanno talvolta, come di chi sente di non bene capire, di chi si dibatte all'oscuro), come di chi è in una stretta all'oscuro. Tono tra di corruccio e di incomprensione sventata. La razionalità hegeliana è confusa con la razionalità astratta dell'Enciclopedia: l'uomo religioso polemizza con Hegel, porta contro di Hegel quegli stessi argomenti, (pienezza della vita, complessità del sentimento, insufficienza della ragione ad abbracciare il mondo, vuota insufficienza schematica della ragione di fronte alla fluidità piena dell'intuizione etc.) che porterebbe contro un'illuminista antireligioso del XVIII. Ragione e concetto valgono per l'uomo religioso astrazione vuota: concetto ed astrazione sono insieme confusi. Federigo Von Hügel ad es.

confonde ragione con intelligenza e confuta, credendosi di confutare la ragione, le pretese della intelligenza astrattiva.

Federigo Von Hügel è il più quadro intelletto dopo Maurizio Blondel, è l'anima religiosamente più robusta del neo-cattolicismo attuale. Or è pochi mesi intitolandolo *Religione ed illusione* ha stampato su quell'organo magno di ogni internazionale religioseria e presso i futuri pingue documento della nostra nevrastenica fiacchezza morale ed intellettuale, (ma bisognerà pur dirlo, sarà pur bene che i *futuri* lo sappiano che v'è anche fra noi, anche adesso, gente che di questo sincretistico guazzabuglio inalzato a programma e posto innanzi come specchio della più intima anima nostra, non s'accontenta, si disgusta!), uno scritto dov'è evidente l'intenzione di cimentarsi con l'hegelismo. Scritto che non sa di modernista se non un poco nella chiusa, scritto coraggiosamente ingenuo di uomo nettamente religioso. Religione per Von Hügel è sistema di quattro principali nozioni: *rivelazione, miracolo, creazione, personalità* dello spirito: sistema di quattro nozioni poggianti sull'esperienza del trascendente. Nessun modernista s'arrischia ormai più a parlare di creazione; la rivelazione, la critica biblica che è critica storica l'ha ridotta a naturalità di svolgimento e la personalità v'è tra i mo-

dernisti chi la nega. Perchè il modernista tenta di parlare il linguaggio chiaro, razionale della filosofia corrente e smussa gli angoli e scioglie e dissolve la nettezza dura della ingenua, vera religiosità; attenua la religiosità, volatizza la religiosità per accostarla alla filosofia; il modernista non è religioso, ha pudore (vergogna) della sua religiosità.

Ma Federico Von Hügel lascia da banda ogni modernismo e ci dice chiaro qui finalmente da schietto uomo religioso che cosa la religione si sia; e poichè la religione poggia sull'*esperienza* (oramai è fissato che sia così) difender la religione per Von Hügel vorrà dire, dopo aver stabilito che l'esperienza è tale e non è illusione, veder come le quattro suddette nozioni che ne derivano possono esser nel complesso delle altre nozioni (remissivo, umile, raccolto atteggiamento di mistico) nel complesso delle altre *esperienze* in qualche modo tollerate. Che se non v'è qualcosa che proprio urti, che proprio contrasti con esse, l'uomo religioso deve ritenere come giustificato il suo sentimento e non cercar altra dimostrazione della sua fede. Ora, ridotta così a prova empirica ogni cosa, la religione, le quattro nozioni che la fondano, in qualche modo riescono a reggersi: con le critiche recenti al darwinismo, le recenti teorie del De Vries, con tutto questo contingentismo fran-

cese etc. nell'incertezza vaga delle scienze naturali il miracolo, la creazione si reggono. La rivelazione, la personalità han pur esse considerazioni psicologiche etc. in favore. Tutto del resto posa sull'esperienza del trascendente; ed è proprio qui dove a Von Hügel vien fatto di cimentarsi con l'hegelismo.

Non direttamente con Hegel: con Feuerbach dell'*Essenza del Cristianesimo*. Del che si portano varie speciose ragioni (si simula anche fra l'altro verso di Hegel, lo sprezzo di chi l'ha superato: « punti di vista hegeliani che hanno da lungo tempo cessato di essere accettati dalla maggioranza dei filosofi e perfin dei lettori di media coltura » etc.) ma la ragione più vera si è che dell'hegelismo Von Hügel come ogni uomo religioso, non riesce a vedere, a fissare più di quel tanto che ne può appunto esser rimasto in Feuerbach. Il che torna poi a dire che Von Hügel non ha capito Hegel (e che la critica hegeliana della religione rimane dopo Von Hügel tal quale). Feuerbach (con un più robusto senso filosofico, con una maggiore ampiezza sistematica) è il padre dello psicologismo contemporaneo: la psicologia attuale della religione deve moltissimo a Feuerbach. La sua critica dell'esperienza è la riduzione dell'esperienza ad una proiezione, ad una obiettivazione che l'individuo fa della propria umana realtà sociale; è ridu-

zione dell'esperienza religiosa ad una *illusione*. L'uomo religioso ha quindi contro di lui buon gioco come ne ha, lo abbiamo detto, contro lo psicologismo che meno eroicamente fa proiettare, obiettivare dall'esperienza le preoccupazioni le fissazioni i sentimenti costanti dell'anima religiosa etc.; che ritrova cioè nella trascendente esperienza i soliti elementi della psiche empirica di ogni giorno. Feuerbach afferma che « l'assoluto, il Dio dell'uomo è la natura essenziale dell'uomo medesimo », essenzialità proiettata, e Von Hügel ribatte che « la coscienza religiosa è sempre coscienza di qualche realtà altra dalla propria, qualitativamente diversa. Un infinito diverso in qualità da ogni mero prolungamento di ideale umano ». Non s'è fatto un passo.

Perchè Feuerbach scolaro infedele di Hegel è in certo modo tornato indietro verso una nozione più kantianamente ristretta dello spirito e della conoscenza. Come definire nella storia della filosofia la posizione di Feuerbach? Tra Hegel e Kant. Figlio di Hegel nello stesso modo di Marx e per le stesse ragioni di Marx. Il quale fu hegeliano non perchè amoreggiasse secondo egli scrisse con la dialettica in formole e perchè facesse come tant'altri della filosofia della storia per stadi e momenti; ma perchè sentì della storia la pie-

nezza reale, operò e pensò come se tutta la realtà fosse per entro la storia, immanente. Da Hegel anche Feuerbach pigliò la tendenza, lo sforzo della concretezza, ereditò il bisogno d'un pensiero adeguazione di concrete realtà, pensiero reale e concreto. Il positivismo di Feuerbach è diretta progenie di Hegel: il positivismo che par reazione ad Hegel, è (cosa chiara) nel suo intimo moto profondamente hegeliano.

Ma tutto si restringe e tutto è diminuito in Feuerbach: — tra Hegel e Kant. Lo spirito in Feuerbach (come in Kant) *è umanità*, non è universalità come in Hegel; come in Kant, l'idealismo si ristringe, s'impiccolisce, si riduce in Feuerbach a soggettivismo; la realtà ampiamente stesa, ampiamente volventesi in Hegel, per parer più concreta s'accentra, si diminuisce tutta quanta nell'uomo, e l'assoluto (in Hegel oggetto-soggetto) diventa una proiezione, una *illusione* psicologica del soggetto (soggetto empirico soggetto umano che è esso stesso in Hegel una proiezione dell'assoluto). Per far più chiara e più vicina a noi la realtà, per averle in conclusione tolto il suo universale, il suo connaturato moto dialettico, (Feuerbach è di quelli che interpretano e che criticano la dialettica hegeliana non come processo ideale ma come processo storico, — l'essere ed il nulla ad es. come genesi sto-

rica del divenire, e poichè nè l'essere astratto nè il nulla esistono al mondo, e solo l'essere nelle sue infinite definizioni, si conclude alla inutilità della metafisica ed alla realtà sensibile come unico cominciamento ed unico fine del filosofare) per togliere alla realtà ogni metafisica base ed interamente definitivamente strapparla all'incertezza dei misteri, Feuerbach la soffoca entro i confini chiusi del suo positivismo e la irrigidisce.

L'uomo religioso (l'uomo completo, non astratto, non limitato e conchiuso) reclama quindi il suo diritto a gran voce. Il mondo è dimezzato qui; del mondo solo una faccia si vede qui: la realtà qui sfugge e tumultua fuori della chiazza chiara dell'umano e del tangibile nel tenebrore incerto del noumeno di Kant. Volendo fondere come Hegel noumeno e fenomeno e darci il concreto, Feuerbach ha tolto, ha cancellato a fatti il noumeno e ci costringe ci riduce al fenomeno. La fusione non può essere verbale soltanto. Siamo dunque ancora a Kant, dentro il breve il conchiuso orizzonte di Kant, senza nemmeno aver più, intorno, al di là del mondo sensibile e noto questo vivo alone noumenale che era fonte dell'essere, che era la sovrabbondanza non ancora abbracciata dell'essere e da cui rinasceva (nella *Ragion Pratica* — e poteva dunque rinascere!) misteriosamente Iddio.

Ed il regno d'Iddio si stende appunto dove l'intelletto fenomenale non giunge: sorgono tutt'intorno all'intelletto nostro delle realtà altre dalle fenomenali e l'uomo religioso ha coscienza (ha una semi-crepuscolare coscienza) di assai altro che non le realtà comprese dall'intelligenza chiara e distinta. « Ond'è, dice l'uomo religioso (dice Federigo Von Hügel) che nè l'intelligenza regna da sola nell'umana personalità, nè questa intelligenza meramente astrae da sè stessa e poscia ipostatizza queste sue astrazioni, nè l'intera personalità sta sola in un mondo vuoto o semplicemente ignoto ed inconoscibile ». L'uomo religioso afferma di non essere « semplicemente *intelletto*... e che l'intelletto medesimo non è semplicemente discorsivo ed astrattivo, ma anche intuitivo ». Ha dentro di sè cioè, più che Feuerbach non gli conceda; sente, intuisce la pienezza concreta di qualcosa che non si spiega al meccanico catalogamento della filosofia positivistica, qualcosa che supera le possibilità e l'orbita dell'intelligenza astrattiva. E l'uomo religioso ha ragione.

Ma l'intelligenza astrattiva anche per Hegel è insufficiente adeguazione del reale; Hegel sta con l'uomo religioso e lo difende: per Hegel il pensiero astratto non è che un momento del pensiero reale; anche per Hegel dunque l'uomo non è *semplicemente intelletto*.

Ma, poi di nuovo, lo spirito è pensiero: ma ogni cosa nello spirito si riduce poi per Hegel ancora a pensiero, a ragione: perchè ragione ed intelletto non sono la medesima cosa e non valgono per la ragione le obiezioni, le giuste querele dell'uomo religioso. La ragione è piena, la ragione è pingue di tutto il vario, di tutto l'oscuro e profondo reale: circola nella ragione la vita.

Tutta la pienezza della vita dello spirito, dall'umidore vago del sentimento, alla precisione netta d'un concatenamento sillogistico, si riassume organata e polposa nel concetto hegeliano. Niente che sia vivo nell'anima umana, è lasciato fuori o perduto; la riduzione della religione (dell'oscuro, dell'ondeggiante intimo tumulto della religione), alla composta chiarezza della filosofia, — Scilla e Cariddi, soffocata angoscia di molti ora e in passato, — in Hegel non è diminuzione, rarefazione. Il concetto s'allarga a tutta quanta (s'impolpa con tutta quanta) la vita e dell'uomo e del mondo; comprende, armonizza, non costringe, non riduce la vita: il concetto è l'universalità concreta.

[*Universale concreto* agli occhi di molti formula vuota, formula scarna: troppo scarna e troppo breve per chi usa sbrigliare l'imagine dietro l'effondersi vago dell'anima, per chi ama l'imprecisione romantica delle infi-

nità nebulose. Ma vi è se mai in Hegel, vi è nella purità del concetto suo, pur esso, come in Croce, universale e concreto, tanto intimo vigor religioso, un così fatto senso, di calda, di scorrente, di travagliata vitalità — anche nella *Logica*, anche nell'*Enciclopedia*, anche nella magrezza aforistica della Logica e dell'Enciclopedia, — che l'anima più mistica parrebbe doverne essere appagata.

E quale trattato di filosofia della religione, è più teologicamente untuoso di questo di Hegel? Libro maraviglioso tra l'ampiezza cosmogonica di Boehme ed una precisa e perfetta comprensione logica e psicologica di ogni intimità religiosa; libro robusto dove tutto ciò che un filosofo può dire della religione, è stato insuperabilmente detto; libro saccheggiato da molti e tuttavia fresco e schietto, *contemporaneo* interamente dopo quasi cent'anni. Non vi è forse molto di fondamentalmente mutato da cent'anni in qua nella disputa tra religione e filosofia, ma ciò che ora i filosofi dicono, ciò che son costretti ora a dire contro i teologi e i semiteologi modernizzanti, contro gli storici della religione, (sull'astrattezza del loro ragionare, sulle loro illegittime riduzioni del dogma, sull'elemento soggettivo necessario in ogni interpretazione di fatti storici, sulla falsa, fredda oggettività di una certa neutrale storia del dogma etc.

etc. — propongo una novissima antologia antimodernista fatta con brani di Hegel — (tutto ciò ed assai altro Hegel già prima del 30 l'aveva espresso definitivo e chiaro. E tuttavia pochi filosofi attuali han più di lui penetrato rispettato e conservato nelle speculazioni loro, la vastità misteriosa (questo senso trepido di misteriosa vastità che è proprio) della religiosità positiva. Così chè ogni cosa appare qui dentro, nella *Filosofia della religione* di Giorgio Hegel, come per sempre, come me compiutamente sistemata, giustificata; pare che ogni cosa, il sentimento e la ragione, la pietà, la pratica e la logica, la storia e la filosofia, abbia ritrovato qui secondo la sua originale gerarchia il suo legittimo collocamento e la religione impregni ogni spirituale attività, la religione trionfi; (e come accontentarsi dopo Hegel di un Höffding ad es. fra coloro che accarezzano oggi la religione, e del suo *valore conservato?* — e chi capisce cosa sia questo *valore*? — come, di questo Spir ora alla moda, di questo kantismo religioso di Africano Spir che dopo Hegel, accanto all'idealismo totale di Hegel si direbbe una cosa da barbari, una ingenuità barbarica e rozza?) e tutto l'universo in noi urtante stridente e, con dolore, spezzato, rifluisca qui dentro con solennità sicura, religiosamente sicuro e solenne come per l'accenno di un Dio].

Concretezza, realità, non astrazione, non fantasime vaghe, idee incolori con cui pascere i nostri cuori affamati, idee incolori in cambio di cose vive. Concretezza. Il sentimento non è, nel concetto, soffocato, negato; dal concetto espulso, discacciato come un barbaro vinto; tutto ciò che è nel sentimento è pure nel concetto; con gran travaglio dalla torbida oscurità del sentimento sboccia fuori, s'allarga, sicuro il concetto come dall'embrione una forma, come da un rigurgito cieco di linfa una corolla aperta. E la totale ampiezza dello spirito rientra veramente per il concetto in noi; stavamo in cospetto dello spirito tremebondi, accasciati; contrapponevamo lo sperduto spirito nostro all'infinito spirito, a Dio; Iddio ci sfuggiva, Iddio ci era ignoto, il cuore nostro appena appena s'attentava a palpitare nella immensità di lui, a balbettare sommesso della sua esistenza, ed il concetto su questo palpito, su questo balbettìo, su questa trepida affermazione solleva modella ricrea l'universo reale, trae dalla diafana, dalla embrionale coscienza dell'essere la concretezza del mondo.

Ed ecco il mondo si gonfia di tutta la realità esigliata al di là degli antichi confini suoi. Ecco l'infinito nel finito, l'eterno per entro nel tempo e finalmente la realtà, tutta quanta in ogni istante presente. Ed ecco l'uomo sen-

tirsi come chi era scacciato ed è richiamato e ripiglia sicuro ogni possedimento suo. L'essere mio non è più trepido e pendulo ad un oscuro infinito: l'essere intorno, la vita intorno non è più al mio cuore come un incerto muover di nebbie, come un colorato mare di nebbie ch'io attraverso dritto a qualcosa, incurante. Ogni mio atto è pieno, ogni cosa intorno mi è salda: io cammino sveglio, con occhi aperti, cammino nel mondo, nello spirito ritto con passo fermo, sonante, da uomo, come in mezzo a una via. Io sono reale, io sono saldo, io sono padrone (come un padrone che posa, che poggia ogni suo sentimento ogni sua azione ogni suo calcolo sulla saldezza di un dominio ricevuto dal padre, dominio secondo ogni legge, legittimo). Ed ora dunque ogni cosa è mia, ogni cosa ha un sapore ch'io giudico e gusto, ha una forma ch'io tocco (le mie mani toccano, la mia anima tocca), e questa è realtà. Io non sogno, io non tendo le forze mie fuori di un mobile mare di sogni, non mi pasco di sogni e dico che Shelley è un ebbro malato perchè canta che « terra ed oceano sembrano *dormire* l'una nelle braccia dell'altra e *sognare* di onde, di fiori, di nuvole, di boschi, di rupi e di tutto ciò che noi leggiamo nei loro sorrisi *e che chiamiamo realtà* ». Dico che è un ebbro perchè, ogni realtà par sfumare per lui in un sogno, perchè vi è in lui attra-

verso un perpetuo sognare una colpevolmente insoddisfatta aspirazione di irreale realtà; perchè ogni cosa, ogni musicale sua cosa è, secondo la parola sua, « *prenatale sogno* ». Ma io son *nato* e non sogno: io vivo, io sono reale, io ho in me tutto l'universo reale.

Ed io intono dunque a pieni polmoni il canto della realità, della tangibile realità che mi circonda; il canto di tutte quante le cose grandi e minute, aspre e gioiose ch'io con sani occhi, con la lucida sanità dei miei occhi ho definito e veduto. Io risanato, io con dietro a me la tristezza della irrealtà angosciosa, (tristezza senza fondo di chi non ama al mondo nessuna cosa più, perchè ha dal mondo e scisso e strappato lo spirito, perchè vuole lo spirito e di tutte le cose teme e sospetta, — o Macbeth, o re Sigismondo tragici fratelli miei! — come di vane apparenze), io risanato intono un lucidissimo canto. Canta a distesa con voci distinte dentro di me tutto il mondo; io sono l'uguale del mondo, l'eguale di ogni cosa nel mondo.

Io che m'ero smarrito (io che sono l'*eterno*), mi son ritrovato e mi riconosco; mi vado con gioia a poco a poco riconoscendo, come con gioia con tenera gioia, si tocca si palpa la forma del viso e il dorso e le braccia di un figlio che torna. Ora tutte le cose piccole e grandi, (le *sensibili* e le *spirituali* poichè è

ora in ogni cosa, dentro il senso, lo spirito: ogni cosa è ora *spirito-senso*), hanno un nuovo interesse, hanno un valore per me e non cerco fuori di esse e fuori di me, il fondamentale *valore*; (le studio, le definisco e le ritrovo una per una, le colloco) non cerco una esterna Legge con cui imbrigliarle, ma esse sono con me a sè medesime legge. Concretezza, tangibilità dello spirito; finitezza dell'Infinito!

Ed io canto a distesa con Whitman e medito e cerco, senza repugnanze, con Feuerbach: riconosco plaga per plaga con ordine, con metodo preciso ed animo aperto i confini dell'essere, poichè ho ritrovata per sempre la via maestra su cui scorre, su cui si fa nel tempo la vita, poichè ho davvero ritrovate le immutabili forme dello spirito eterno.

II.

...Confini dell'essere, forme dello spirito, diritte vie della vita: — dominio conchiuso, soffocata strettura. E chissà come, è dentro di me risorta l'angoscia! (Ecco io racconto la sempre presente mia storia ideale). Le cose geometricamente per contro a me come cristalli nette, si dissolvono, riproiettano l'ombra, s'imbevono d'ombra: — tutto il mondo

mi s'affonda d'intorno nell'ombra. Come l'ombra dietro alle cose, intorno alle cose, la realtà s'allontana. Ed io sono ancora un uomo che soffre e mi s'agita dentro un vasto tremore: sento dentro di me la sete, sento dentro, fuori di me l'incompiutezza d'ogni cosa. (Sono io dunque come dinnanzi ad una fiumana spumosa un uomo che non s'attenti, come, per contro una sponda chiara e definita agli occhi, un uomo che debba, debba guadare e non possa e non sappia?). Ecco io non torno al sentimento, io non proclamo il sentimento fondamentale attività del mio spirito e non rinnego la vasta solidità del pensiero concettuale, (sono come i regali naufraghi della *Tempesta*? « Il prodigio si scioglie a gradi a gradi e come vedesi l'aurora insinuarsi fra le pieghe della notte e fugar dolcemente le sue tenebre, le chiarezze rinascenti di lor ragione dissipano già i letargici vapori da cui erano avviluppate» ... « Già già rifluiscono gli spiriti del pensiero i cui flutti riempiran bentosto gli organi della lor ragione ». Sono io dunque come questi naufraghi di Shakespeare, immersi in prodigi, i cui sensi non osano fidarsi alla verità delle cose reali? ») vedo anch'io che l'astratta immediatezza del sentimento ha bisogno per reggersi della mediata concretezza del pensiero; seguo con Hegel nella coscienza immediata il gioco alterno del sog-

getto e dell'oggetto e ne concludo all'identità; pare anche a me infine, come a Croce, che il sentimento sia l'indeterminato da determinarsi. Sì, ciò che chiamiamo sentimento è per lo più un indeterminato, un confuso muoversi dentro il mio me psichico, dentro il mio me quasi carnale: un mugolamento, un tormento cieco che s'appaga, e s'arresta quand'io l'abbia compiutamente espresso. E' l'affanno d'una ricerca, l'interna aspirazione ad una forma, è come la doglia prenatale di un pensiero chiaro o di un'imagine netta. Ho studiato me medesimo: non documento: è così in infiniti casi; (è così sempre? Ahi, ahi, e ciò ch'io non posso, che con nessun sforzo non posso strappare da me? E ciò ch'io sento per quel che, senza rimedio, è stato, per quel che, senza rimedio, è stato, per quel che, senza rimedio, è? —). E le migliaia degli indeterminati non determinati e gli infiniti riflessi di ciò che è espresso ma che la memoria riproduce come non espresso, s'intrecciano s'ammassano, tumultuano dentro di me, formano il confuso e pieno di echi e di nebbie caos germinale del mio sentimento. (Formano qualcosa che riguarda soltanto la mia empirica psiche). Ma vi è alla radice di questo caos, (di questo mondo di embrioni e di larve), come una fonte, come un rigurgito perenne, vi è la matrice mai stanca di ogni sentimento e di ogni

netta espressione. Al di sotto e per entro tutti gli altri germinali tormenti vi è un più vasto tormento, il tormento fondamentale, che è chiamato *sentimento religioso*. Coscienza immediata dell'essere universale posto come oggetto: poverissima coscienza, dice Hegel, della più generica determinazione del reale. L'immediatezza dell'esperienza religiosa che par così piena e compiuta, è povera e vuota: ora su di essa presa per base il pensiero ricostruirà per intero il conchiuso circolo della definita realtà.

Ma è appunto questa circolare definitezza del pensiero che ad un certo segno induce il sentimento religioso a ribellarsi, a sospettare d'essere stato in qualche cosa, di qualche sua organica parte diminuito, depredato. (Come l'hegelismo di destra, l'hegelismo religioso di qualche inglese si regga, non si riesce bene a capire). Non si nega che dal sentimento essenziale, come da fonte, come da germe, sgorghi fuori e legittimamente ne cresca, col concetto, tutto quanto il reale; si dubita che il concreto reale esaurisca la infinità del sentimento; che l'analisi cioè, dell'indeterminato nel sentimento sia del tutto compiuta col concetto che se n'è tratto, che se n'è sviluppato fuori; che non risulti cioè da essa altro che un complesso circolarmente definito ed organico di concetti puri. E non potrebbe essere che

quest'ostinato *sentimento* permanente in me, risorgente in me (improvvisamente risorgente in me anche s'io mi sforzo contro di esso) e nella storia, accanto e dopo e malgrado un complesso travaglio concettuale, stia appunto anche ora dopo Hegel e gli hegeliani, come una X da risolvere, come secondo l'imagine di Croce, un psicologico *pungolo* a cercare qualcosa di non ben chiaro ancora; come l'ambiguo dio termine di un non ancora, nello spirito, esplorato paese?

Ammessa la universalità del concetto, è implicitamente ammesso che il *non ben chiaro*, la ignota X, il paese *inesplorato* ecc., cadrà sotto, per nuovo ed inaspettato che sia, sarà sottoposto ad esso, al concetto: sarà pervaso dal concetto, sarà razionale. Accettare il concetto è accettare la razionalità del mondo attuale e possibile. Oltrechè attuale concretezza il concetto è come caparra, come implicita presunzione su tutto l'ignoto *possibile*. Col concetto dunque in conclusione la filosofia pare essersi resa compiutamente padrona dell'universo reale; essersi fatta specchio globale e perfetto della totalità dell'essere. Il concetto è la fissità nell'essere: — risponde per un lato nell'idealismo hegeliano ad una essenziale tendenza di tutta la filosofia dai greci a noi, tendenza antistorica, tendenza all'ipostasi per cui Platone proietta la realtà nelle Idee,

e poniamo, Schopenhauer scoperta l'anima eterna del mondo ha in ispregio come monotonamente ricorrenti gli umani accadimenti di esso. La filosofia ha avuto (ha tuttora) dentro di sè, nel suo generale tendere una profonda repugnanza per la storia; fu il cristianesimo, fu la religione a riattaccare alla storia, a rincarnare, ad impinguare il pensiero filosofico colla storia. Il trascendentalismo (l'ipostatismo estremo) d'ogni religione, della cattolica in ispecie, poggia, basa nella storia, ha la storia, la tradizione a documento, nella storia si riconferma e si aumenta. L'idea della provvidenza, l'idea delle rivelazioni successive nel tempo (il vecchio ed il nuovo testamento, il millenarismo medioevale che fan seguito l'uno all'altro, l'uno all'altro si richiamano), riempiono il cattolicesimo. Fino a Vico e fino ad Hegel potrebbe dirsi che carattere differenziale, (carattere empiricamente differenziale), tra filosofia e religione, più dell'astratta affermazione o negazione dell'immanenza, sia appunto la storia. Il platonismo, il neoplatonismo non è religione sebbene nutrisca di sè per secoli e secoli. religiosi e mistici cattolici e mussulmani, perchè è sistema d'idee *logicamente* non *tradizionalmente* organato. Il buddismo primitivo è filosofia per la stessa ragione (e non perchè non poggi sull'idea di Dio che del resto in qualche modo

rinasce nelle degenerazioni del buddismo tibetano etc.). Budda predica come un uomo che abbia lungamente dentro di sè discusso, con l'autorità che gli viene da una sua lunga discussione interiore. Cristo insegna con mandato dal Padre, confermando la legge del Padre; Cristo insegna con l'autorità di tutti i profeti che l'han proceduto, con l'autorità della tradizione del popolo suo, su fino a Mosè, su fino a Dio. E perchè l'autorità religiosa poggia, ha la sua prova nella storia, (il concetto d'autorità s'identifica nella religione con quello di tradizione), così la verità religiosa, (dottrine della creazione, della provvidenza, del giudizio finale etc.) è qualcosa che si fa, che si compie colla storia, che si stende e si compie e si avvera nella capace ampiezza dei tempi: — La verità filosofica è invece fuori dei tempi: i tempi nè la modificano, nè la compiono, scorrono senza traccia e senza scia sulla superficie di essa come il multivario aspetto dell'accidentale sull'immutabilità della sostanza.

Ma con Vico e con Hegel (qui c'importa di Hegel), la storia rientra nella considerazione del filosofo. Il moto, l'inesauribilità, il farsi continuo del mondo, (come prima le astratte qualità, le gerarchie dell'essere) voglion essere ora assorbite nella capacità del pensiero. Il fluido rinnovarsi del mondo entra, vuol en-

trare come una febbre, come un vivo sussulto nella fissità della logica: Hegel beve a pieni polmoni la scorrente vita e battaglia contro, e vuol mettere in moto, far liquida e calda la rigidità dell'astratto Onde la identificazione di filosofia e di storia, ad un certo punto, di queste due diverse, opposte tendenze par il naturale il necessario confluire; — la dialettica hegeliana la giusta via alla fusione loro

Ora ecco che con maraviglia la dialettica hegeliana, anima dell'idea, intima macchina del pensiero logico (come un ippogrifo bizzarro che non obbedisca più allo strappo del freno e via, sbattendo l'ali, mi scagli Astolfo al di là del segno cercato), sconfina, erompe nel suo complesso moto da opposto a opposto, fuori dai quadri limiti dello stesso pensiero. « Infatti, se l'opposizione determina il passaggio da un grado ideale ad un altro, da una forma all'altra, ed è carattere unico e legge suprema del reale, con quale diritto si può stabilire una forma ultima, in cui quel passaggio non avrebbe più luogo? Con quale diritto lo spirito che per es. muove dalla impressione o commozione e passa dialetticamente all'intuizione, e per un nuovo passaggio dialettico, al pensiero logico, dovrebbe in questo acquetarsi?

Perchè il pensiero dell'assoluto o dell'Idea,

dovrebbe essere il termine della vita? In ubbidienza alla legge di opposizione, bisognerebbe che il pensiero il quale nega l'intuizione, fosse a sua volta negato: e la negazione negata ancora e così a*ll'infinito ». (CROCE, *Logica*. VI, pag. 73). Perchè accettato il moto, accettata la vita, accettato questo qualcosa di non chiaro che è in naturale, essenziale opposizione all'astratta ipostasi e che la filosofia dell'ipostasi rifiutava, (come per un filtro che ci penetra nel sangue e trasformi e contorca la natura nostra, come per un barbaro estraneo a cui s'è, ignari, aperta la casa e ce la mette sossopra), la filosofia non può seguir più la sua legge antica. Chè se la segue ne nasce contraddizione (o qualcos'altro che alla contraddizione somiglia) come appunto qui nell'hegelismo dove il pensiero ad un certo segno rinnegando il principio già ammesso, si stende e si serra come argine chiuso per contro la vita.

In Benedetto Croce l'aspetto formale della contraddizione par tolto (coll'allargare e) l'aggiungere all'idea di opposizione quella di distinzione: l'opposizione è implicita nel concetto, la si ritrova solo astrattamente scomponendo il concetto, in realtà non esiste dunque se non come astratto procedimento di analisi. Ciò che esiste, ciò che fa la pienezza reale sono i concetti come tali, l'uno dall'altro di-

stinti, non l'uno con l'altro in opposizione: fin che si pon mente all'opposizione non si ha ancora il concetto, non si ha dunque ancora concreta realtà. Il che (passando malgrado tutto in Italia per un rifacimento di Hegel), ci porta parecchio distante dall'intimo tendere della filosofia hegeliana: più risolutamente di questa si riattacca allo sforzo ipostatico della filosofia precritica.

La filosofia e la realtà diventan sistemi, diventan organismi conchiusi di concetti distinti. (L'onda, ancora incomposta in Hegel, del moto s'adagia qui dunque, s'acqueta qui forse davvero, per ben tracciate dighe?). I concetti si collegano, l'un l'altro si compenetrano come appunto in un organismo animale le parti diverse della membratura fisica, l'intrecciarsi complesso delle varie funzioni. L'imagine anzi dell'organismo animale è l'imagine senz'altro più adatta a rappresentarci l'intima struttura del pensiero, la natura della realtà come il Croce la vede. (Decisamente l'imagine dell'organismo animale ha in questa *Filosofia dello spirito*, impressionato, un po' modellato, un po' sigillato e diretto il concettuale pensiero del Croce).

Come infatti un organismo s'aumenta e s'accresce, vive e si muove, così per Croce, e non altrimenti, il reale: — si muove, si rinnova e s'aumenta, ma nella sua forma non

muta. Il nuovo non è cioè *nuovo* organismo che s'aggiunga e che lotti col primo; è sostanza informe (inorganica in un certo senso) che diventa nel già composto organismo, per il già definito organismo, formata ed organica. La vita in conclusione si rinnova perenne dinanzi a noi, dentro a noi, ogni gioroo, ma le forme dello spirito sono ormai, (non esterna, non geometrica non aristotelicamente, ma tuttavia) per sempre fissate.

Ora in verità senza la vita, questa *unità-distinzione* che è circolo e che è infinità, questo concetto universale e fin che si vuole concreto, corre rischio di esser davvero troppo un'ipostasi precritica. La *vita* è nel sistema, senza che paia, una parte essenziale, integrante; immette in esso il fluire: il divenire, in sostanza, è per essa. La vita fa in Croce l'ufficio che aveva in Hegel la dialettica degli opposti. Poichè gli opposti rompevano la definita circolarità dell'idea (postulavano un *progressus in infinitum*), poichè col muoversi loro la concretezza reale sfuggiva, la realità si scioglieva, Croce, (che come Feuerbach e come assai altri par voglia delle tendenze hegeliane sopratutto conservare quella fondamentale verso la concretezza, — dopo Kant e dopo Hegel il sinolo e la sintesi sono coll'idealismo il nostro miraggio; ma il positivismo di Feuerbach segna appunto di questo

miraggio i pericoli estremi perchè in cospetto di Cariddi sta Scilla, per contro la vuota astrazione la strettura positivistica —), ha spinto in margine, ha messo fuori di azione o nella sua giusta funzione la precedente dialettica. Per amor del concreto cioè, ha come precorso il fluire, ha messo limite e termine al troppo vago andare dell'essere: ha sacrificato al concreto compiuto, (collocato che fu tra l'uno e l'altra), l'incompiutezza del divenire. Ma per non cader d'altro lato in quella ch'egli definisce la soffocazione e l'angustia del filosofismo e che ottimamente descrive come inquinante talune parti della filosofia hegeliana, l'angustia, di questi sistemi che « per eccessivo amore dell'infinito lo rendono finito » e che « in un atto solo pretendono chiudere per sempre il mondo », ecco l'*inesauribilità* della vita che par nella conclusione della *Pratica* impregnare di un così vasto senso di sconfinamento anche la nettezza del pensiero concettuale.

La *vita* è meno pericolosa per il concetto che non la dialettica degli opposti: la dialettica è nel concetto, è dentro lo stesso mondo dei concetti e s'è visto dove conduce; ma la vita par fuori, pare inferiore al concetto è senza azione sulla incorrotta eternità di esso. Vita e dialettica introducono entrambe nell'organismo del filosofare il moto, ma la vita

è nella infinità del particolare, ed il particolare (ignoto e malnoto che ora conosco), non ha possa contro la purità dell'universale: il concetto di bellezza non muta per una bellezza nuovamente creata, come la perfezione d'Iddio nè s'accresce nè sminuisce perchè io ora mi nasca, (perchè nasce, perchè erompe dal buio un mondo) o perchè io mi muoia.

Ora questo concetto di Vita è esso ben fermo, ben chiaro in Croce? Nella *Logica* la vita è una « mala infinità » (« la negazione all'infinito c'è ed è la vita stessa veduta nella rappresentazione » ma è una mala infinità, appetto a quella eternamente presente del concetto ». V. pag. 72). Nella *Pratica* « *l'infinito inesauribile*... è la vita, che è il vero mistero etc.; nessun sistema filosofico è definitivo perchè la Vita, essa, non è mai definitiva etc. » (V. pag. 412). Io non dico che vi sia qui contraddizione, ma la vita in conclusione è dunque qualcosa che se non la si coglie, se non la si *vede* nella rappresentazione, se la si osserva, poniamo, attraverso il concetto, resiste, non cede non si scioglie, non si spappola come nebbia umidiccia o come la Maia dai molti colori. E' qualcosa di un po' confuso, (di parecchio confuso: che cos'è? E' la *natura,* la vecchia natura? E' nello spirito? E' germinazione di spirito? Che cos'è) che sale, che converge verso il concetto e lo tocca e non lo toc-

ca e lo penetra e non lo penetra. Col *giudizio individuale* la vita si concettualizza: giudizio individuale e *giudizio definitorio* (concetto puro) in Croce logicamente sebbene con qualche apparente laboriosità s'identificano.

Concetto puro e vita son dunque una medesima cosa?

Attraverso l'identificazione di giudizio individuale e di giudizio definitorio si giunge infatti all'identificazione di filosofia e di storia; ma la storia è inesauríbile, la filosofia dunque è pur essa *inesauribile?* L'inesauribilità del filosofare è condizionata, è una inesauribilità circolare come di un perpetuo ricorso nel cosmo (o come un poco questo organino qui sotto, che sa tre sonate e me le va da stamattina tutte e tre ricantando su e giù per la via, eternamente ripigliando da capo). La vita e la storia entrano nella filosofia bollate e agghindate secondo la legge del concetto: il giudizio *individuale,* è pur sempre *giudizio,* ha un predicato universale, ha per predicato un concetto; s'io dico che Pietro è buono, dico con ciò stesso che Pietro fa parte del concetto di buono, che Pietro debitamente vidimato e bollato dalla mia percezione può (non è un anarchico non porta nè merce infetta nè bombe), senza pericoli entrare nel pacifico regno della Logica nostra. E tuttavia vi è ancora in questo individuale giudizio qual-

cosa come il segno, (come l'aspro odore) di una viva lontananza eterogenea, un piccolo spiraglio per cui penetra, per cui sforza *non-logica* la vita.

Perchè anzitutto, (ora io parlerò come ingenuo, ora io dirò ciò che son forzato a dire, ciò che vien spontaneamente angosciosamente, necessariamente su dalla mia anima fonda), perchè l'individuo, poniamo l'individuo umano, è esso davvero solamente concetto? Pietro è *bontà,* è etcaetera, è umanità. Ma s'io distruggo Pietro, la bontà, gli altri universali, l'umanità ch'eran concreti in lui, sono, vivono ancora; dunque io non ho distrutto Pietro? E Pietro tuttavia non è più (ed io non sarò più!) e l'empiricità (e la vera concretezza) di Pietro, (la mia concretezza vera) non è più. La speciale, la particolare sintesi in cui s'incarnava il concetto non è più: — non era essa dunque nel concetto e quando a me dunque pareva attraverso il concetto d'intenderla (di comprenderla), non l'intendevo compiutamente, (non la comprendevo). Questo quasi-residuo extralogico, di cui, sì senza la logica non m'accorgerei, e che dinnanzi alla logica. in mezzo alla logica pare d'altra parte un riflesso vano una inconsistente apparenza, è nel concetto la vita, è il segno, lo spiraglio per cui passa la vita La quale consiste nell'inesausto variare di questa sintesi, in questo ine-

sauribile sigillare e incarnarsi, in questo venire ed andare senza posa non si sa dove, non si sa donde, non si sa come.

Ich habe keinen Namen
dafür...

Della particolarità dell'individuo il concetto s'impingua e l'individuo par rientrare, ordinarsi così dentro il concetto, pianamente sottoporsi al concetto. Ma l'individuo è come un messaggero, come l'avamposto, come il banditore di un popolo barbaro, di un popolo nuovo che s'avanzi, d'una legge non nostra che ci s'imponga.

Noi compriamo il banditore, imprigioniamo l'avamposto, ma urge dietro loro la turba in tumulto e solo in apparenza avamposto e comprato saranno dei nostri. Verrà la legge e ci asservirà: arriveranno i barbari e scompiglieranno ogni cosa. E questo rigurgitare del nuovo è come il fluttuare, il boare qui sotto, sempiterno del mare; accanito boato del mare contro l'irta, la salda rocciosità della sponda. Contro l'*infinità* (l'universalità) del concetto, la *inesauribilità* della vita, il misterioso, l'inesauribil fluttuare della vita.

Ciò che si nasconde nel sentimento, ciò che dinnanzi alla infinità del concetto lascia inappagato il sentimento religioso è forse il sen-

so, il presentimento di questa inesauribilità (dico *senso*, dico inesauribilità, ich habe keinen Namen dafür), che è come fuori del concetto e della sua infinità. Senza il concetto la vita, sì, quasi non è per me, è caos, è movente nebbia, è disordinata angoscia; ma nel concetto la vita fa essa medesima la infinità, rompe ad ogni istante i cardini di questa infinità, li pianta e li spianta, li fa, li rifà, li disfà, il concetto si fa, si rifà, si sfa di continuo perchè in esso è penetrata la vita. Che cosa oltre l'astratta affermazione della razionalità può esser ormai fermo nella filosofia? Il concetto è l'affermazione della razionalità, la razionalità è l'essere; ma la concretezza dell'essere è la vita, la inesauribilità della vita. Il concetto non va così in realtà oltre il limite del sentimento, oltre la immediata affermazione dell'essere: la concretezza del pensiero, la mediatezza sua è (è come) la stessa concretezza della vita che va e viene, che svaria si fa, si disfà, si rifà. E come in questo svariare, in questo negarsi perpetuo la vita necessariamente permane (come non può la vita, perchè cangiante ed effimera, rifiutarsi a sè stessa: — si può esaurire dunque l'inesauribilità?) così pure il pensiero.

Permane come affermazione della razionalità, dell'infinità, sebbene come adeguazione, come definizione di essa sia implicitamente, necessariamente, successivamente negato.

E' la logica conseguenza dell'identificazione di filosofia e di storia (dell'identificazione dunque di pensiero e di vita perchè nella storia dinnanzi al pensiero il termine nuovo è la vita. L'identità di pensiero e di storia ci ha fatta più chiara la natura del pensiero concreto. Tra il pensiero e la vita, la storia appariva come una specie di termine medio, un imperfetto conguaglio dei due, tanto che si discuteva se la storia fosse arte o se la storia fosse scienza. La storia è scienza ed è arte, è il luogo medio, l'organismo, la messa in azione di due parti essenziali dell'essere: il pensiero e la vita; è la concretezza di queste due prese per se stesse, astrazioni. Dicevamo che la realtà è nella filosofia: diciamo ora più chiaramente che la realtà è la storia. Nell'universale concreto del pensiero era l'universalità del concetto e la particolarità infinita della vita; ora con più evidenza intendiamo che il ciò appunto, in questa fusione consiste la storia; e la *storia* più lucidamente della filosofia quasi ci rappresenta la interna composizione della realtà. La identificazione si ridurrebbe infatti a tautologia se non servisse a ciò. Filosofare è successivamente chiarire le incertezze del mondo secondo un irrevertibile andare: ora la logica ci ha condotti come dal pensiero (il pensiero *astratto* non credeva mica d'esser tale) al pensiero concreto, dal pen-

siero concreto alla storia, a chiarire cioè la natura del pensiero col concetto di storia. Sono successive identificazioni che sono anche aumenti. (Il processo reale del pensiero è in verità — questo nasconde la dialettica degli opposti — di identità e di aumento, e di perenne successiva creazione; è un processo che il calcolo infinitesimale potrebbe simboleggiare: processo di identificazione con a base qualcosa che identità non è). Ora nella identità: filosofia — storia, questo c'impedisce l'accusa di tautologia, che la storia lascia meglio della filosofia vedere i rapporti di pensiero e di vita, che il concetto di storia ci mostra finalmente più chiaro il limite a cui l'hegelismo con ogni sua possa tende e si sforza; *l'identificazione,* cioè *di pensiero e di vita*). Dinnanzi alla vita il pensiero si stava (sta in Croce tuttora, o ne ha l'apparenza) nella quiete postura di un giudicatore Iddio a cui portino le turbe offerte e voti (e queste eterne, impassibili, voraci di vita forme dello spirito non paiono essere davvero un iddio, non sono esse ancora l'antico nostro scolastico iddio?) (1). Ma se identifichiamo vita e pensiero, il pensiero sarà piuttosto come

(1) La stessa compenetrazione, la stessa indissolubilità organica dei distinti è intera nella tradizione platonica della scolastica. (Vedi S. Anselmo, *Monologium,* cap. XVII).

nella leggenda il cavaliere stregato (abbrancato, spaurito) che sta in groppa, sì, ma che un cavallo-dimonio via dove vuole scuote per valle e per monte nel buio. O sarà questa sbrigliata, ansimante corsa di cavalieri turchi e cristiani dietro Angelica in fuga,

> ... d'ira e d'amor caldi
> a tutta briglia ...

pazza corsa per le vastità del mondo dietro una divina forma or raggiunta or lontana or contrastata or concessa. E per due ragioni: per la natura stessa della vita (per l'ansioso muoversi di ogni cosa nella vita) e perchè l'identificazione di vita e pensiero non è se mai, non può essere la pacifica identificazione degli opposti in un concetto distinto. Non si tratta di due opposte, di due definite astrazioni, nella realtà di un concetto, identiche: del male ad es. e del bene nel concetto di buono.

Nella distinzione l'opposizione definisce, identifica; ma qui nel nesso *unità-distinzione* che costituisce per Croce il concetto, è, si direbbe, piuttosto con l'*unità* che abbiamo da fare. Qui la dialettica non identifica, non conchiude come nel distinto; non si tratta nemmeno più, forse, qui di opposti nel senso simmetrico di A e di —A; si tratta di un infinito processo di identificazione (non di geometri-

ca sovrapposizione) di una instabile identificazione perpetua tra un momento del pensiero ed un altro momento successivo che è cresciuto dal primo, identificazione infinita tra il pensiero ed i suoi successivi, l'uno dall'altro scoppianti, momenti. E forse qui quello che per Croce è il capitale difetto della logica hegeliana, il *progressus in infinitum*, è in blocco giustificato.

III.

Una siffatta identificazione di vita e di pensiero è dunque perciò stesso la giustificazione di molta parte del sentimento religioso: è il riconoscimento di questo senso dell'inesauribile che non è infinità concettuale, che non è razionalità, che la concettuale razionalità assorbe (tenta senza posa accanitamente di assorbire) e che resta tuttavia l'*inesauribile*. Dalla germinale elementarità del sentimento qualcosa par fuori sbocciare, farsi mediatamente chiaro, logicamente esprimersi: il sentimento si determina, lascia luogo per esso al definito. Ma qualcos'altro di oscuro rimane, qualcosa che s'appiglia al conoscere, che lo segue come un'ombra, che non è conoscenza, che chiamo *senso* e che è *sentimento*. Qualcosa di non logicamente espresso, di non

chiaro, di profondo. Se fosse chiaro, se fosse definito ed espresso, ogni cosa al mondo ci sarebbe nota, avremmo attinto la definizione finale ed ucciso ed esaurito il mondo.

La natura del pensiero è quella d'essere infinita, totale, universale, di condurci a stringer l'essere per intero; ma la natura del sentimento è di sbigottirci dinnanzi all'inesauribilità senza dighe dell'essere.

Il tremore, l'intimo spavento dell'uomo religioso ha qui la sua radice; l'aspettazione del miracolo, la misteriosità, lo stupore, la complicatezza segreta, il misterioso miracolo di ogni cosa (nota od ignota che sia) nasce per l'uomo religioso di qui. Di qui, dalla parte della vita par sgorgare l'inesausta fontana della infinita creazione; di qui nella vita più che di là nel concetto, pare albergare, par aver la sua natura iddio. Iddio è strapotenza senza la legge, è fuor di ogni piccola legge osservata con occhio mortale. Iddio è sbigottimento, iddio è abissale, è inacquetabile sgomento prima d'essere ordine e bontà, prima d'esser persona e tutte quelle altre cose, tutti questi altri logici attributi della tradizionale teologia scolastica. E' sgomento, è spavento, è sbigottimento per questo prodigioso senza posa fluttuare di vita (da dove?) dal nulla, come nella cava immensità un mare notturno.

Poi la ragione, il concetto, s'amalgama al-

l'originale sentire, lo colora, lo impregna di sè; poi la vita sfocia, si fissa, si posa, si ordina per entro il concetto e comincia la storia. Comincia il travaglio, l'eterno crearsi della vivente realtà che è infinità ed è vita, che è indissolubilmente concetto e sentire. (E perchè tuttociò mette la guerra e l'angoscia dentro di me? *Concetto* e *sentire*. Io mi turbo, io mi perdo qui dentro; io ecco dico, come chi non è certo, con umiltà titubante, io ecco sono uno sbigottito umano senza forze bastanti a sicuramente chiudere in me la profondità del reale.

> ...and we fools of nature
> So horridly to shake our disposition,
> With thoughts beyond the reaches of our souls?
> (*Hamlet*, Atto I, Scena IV).

E come il concetto non esaurisce la vita così il sentimento non può sostituirsi al concetto: qualcosa davvero v'è ch'io non so dire, qualcosa di cui non so preciso il nome: ich habe keinen Namen dafür. Ma non questo solo v'è, ed io non voglio confusamente come Goethe affermare che *Gefühl ist Alles* e che il *nome* altro non sia che nebbia e rumore velante la purezza dei cieli e la profondità del reale. La mia angoscia in questo, appunto consiste (in questo, appunto, sta il suo ine-

sausto sgorgare) ch'io non ho il *nome*, ch'io non so *nominare*. Mugghia dentro di me, attraverso di me un vastissimo caos ch'io debbo informare e non so: in tutto me stesso tetanicamente sussulta lo sforzo della definizione concreta. Con ogni mio sforzo io vorrei definire e vorrei sistemare perchè il sistematico, perchè il definito (la santità di ciò che gli umani hanno *fatto*) hanno per me, infinito più pregio di tutto il torbido oceano delle cose *non fatte*, sentite. (E mi faccio ricco, mi stimo ricco delle perle che ho, non delle troppe che il mare racchiude). Sono *uomo*, sono saldo per tutto ciò che è saldo, che è sicuro e chiaro in me ed è la legge che mi fa saldo e sicuro, non la paurosa, la continuamente movente oscurità senza legge.

Io mi sforzo dallo sgomento d'Iddio verso la sicura compattezza della ragione: io sono un tremulo, un trepido ponte, un gemente, un poco robusto a sopportare peso ponte, sospeso tra la Ragione e Iddio. Tra l'inesauribile e l'infinito io mi tormento e vado tenacemente compiendo la mia necessaria fatica (« oh perchè le anime nostre son esse attristate da pensieri che varcano la loro portata? ») e se v'è dentro di me qualcosa che non può aver alcun nome, io non mi adagio in esso per sempre, io non mi pasco di esso. E s'esso sia *oggetto*, concretezza d'oggetto, nemmeno m'im-

porta: solo il *soggetto* è per me. Lo spirito è infaticato tendere verso il soggetto: il trascendente, l'oggetto, ciò che trascende il soggetto, è ciò che non è ancora soggetto, ciò che urge alle sue basi, che preme che urge alle sue porte (oh sgomento, oh vago tremore della mia anima tormentata e paurosa; oh Iddio incontrastato signore di tutto me stesso e ch'io diniego, e ch'io bestemmio!) che eternamente urgerà alla soglia del soggetto cosciente. Non mi posso, non mi debbo adagiare nella sentimentale *esperienza* come questi illusi uomini religiosi dicon di fare (non cederò all'ondata, non mi farò del gregge vago dei sentimentali) perchè la legge è di uscire dal Caos, di costrurre, di fare di compier con le nostre mani il mondo. — La saldezza, la compattezza, la compostezza del mondo, la inattingibile compiutezza del mondo dobbiamo attingere e compiere (eroicamente, eternamente senza posare accingerci a compiere ciò che non può esser compiuto), trarre dal mistero pauroso la chiarezza del mondo, perchè tale è nell'Essere, l'ampia, la totale legge. E se esser religiosi volesse davvero dire perdersi, inabissarsi nello sgomento del sentimento (come chi è incantato, attratto, inghiottito da un'abissale voragine) vivere *d'esperienza*; esser compiutamente uomini vorrà dire aver piena coscienza della certa realtà di questo umano

fare (della realtà, della *santità*, della certezza santa e reale di ciò che è fatto, che è pensato, che è spiritualmente ordinato e compiuto nella Storia) e della sua eterna necessità; la eterna, la inesausta necessità di fare, di aggiungere.

Potremmo pensare allora il momento religioso, nella totale attività dello spirito, per contro il faticato gerarchizzarsi dello spirito, come qualcosa di *anarchico*, di perennemente ribelle, (ma il momento religioso è, da solo, un'astrazione mostruosa ed ogni positiva religione è in realtà concretezza, è concreta attività, è millenaria, è santa (*sancita*) eredità di umano fare).

Il momento religioso, cioè, si attua, si perpetua, solo in chi è fuori di ogni positiva religione, di ogni consacrato ordinamento pratico e logico: — bisogna allargare e restringere il significato della parola *religioso*. Perchè religiosità si ha pur fuori di positive tradizioni religiose, fuori anche degli schemi soliti di ciò che siam usi di chiamar *religione* e *spirito religioso*. E d'altra parte ciò che chiamiamo tradizione religiosa e religione positiva è, per ciò stesso che è tradizione, per ciò stesso che è positività storica, fuori anzi contro la pura, la originale religiosità. Vi è alla base, alla origine ideale di ogni ordinamento tradizionale o logico qualcosa, un momento

spirituale, ch'io chiamo religioso perchè nella cronistoria delle religioni appare più frequentemente chiaro che altrove e perchè talune centrali affermazioni delle religioni storiche paiono costantemente appoggiarsi, richiamarsi ad esso più che ad es. non facciano le storiche filosofie. Ma vi sono uomini in rivolta contro ogni tradizione e religiosa e filosofica, e vi sono uomini che non hanno nel loro linguaggio e nell'apparenza di ciò che compiono niente che assomigli alla untuosità religiosa e sono tuttavia nel senso ch'io dico, in profondissimo ed intensissimo modo religiosi. — La religiosità è la germinale inquietudine, (« cor meum inquietum est, Domine! ») è l'affacciarsi dello spirito oltre le forme che questo prodigioso sforzo d'ordinamento dell'uomo (della natura) ha definite e accordate. Tra forma e forma, per le rime, per le fessure, attraverso ogni forma con sforzo, scostando, ansiosamente guardare.

L'artista perciò è più frequentemente religioso dello scienziato: — lo scienziato che par essere all'avanguardia, alla scoperta, alla ricerca del nuovo, fa in verità radicale professione, rigida, impiegatesca professione d'ordine. Ma l'artista perchè vuol essere più vicino alla vita e coglierla nel suo fetale umidore, quello sovverte gli ordini, quello trae più spesso fuori dal suo antiumano bagno di

vita la disgregazione di ogni ordine ed è tutto trepido e inquieto di religiosità anche se ciò che dice ed esprime (appunto se ciò che dice ed esprime) sia demoniacamente immorale. (E l'imagine del dimonio — più di quella del dio tutelatore — potrebbe io dico con vigore rappresentare il fondo vero della religiosità se troppa tradizione di enormità mostruosa non s'accentrasse in essa e se non s'impiccolisse così il metafisico tenebrore delle sordità caotiche). E vi son epoche nella storia, che han rivoluzionato ogni politica ed ogni religiosa gerarchia e son tuttavia religiose profondamente. — Dico che il Medio Evo più tragico e scuro, e la rivoluzione di Francia son religiose: nella immoralità, nello scommovimento dei rapporti e dei valori giuridici e morali, nello scommovimento delle fissità dei canoni estetici, (dei più radicalmente fissi canoni ed armonizzamenti estetici — e perciò il romanticismo fu religioso e, l'amasse o la negasse, vivamente s'imbevve di religiosità storica: il romanticismo ed ogni suo epigone), nel rivolgimento, nella negazione delle gerarchie e delle tradizioni, in ogni violento e improvviso assorbimento di vita, qui in questa torrenzialità anarchica della vita sta il fondo della religione.

La religione è per definizione eresia: eresia nel senso di rivolta, di agitazione, (da

αἴρω più che nel senso di setta (da αἱρέω) — alla base di ogni positiva religione sta l'eresia; la vitalità di ogni religione positiva sta nella sua potenza in fecondare eresie: il momento eroico (e poi mitico) di ogni religione positiva è quand'essa sia, appetto alle religioni anteriori, considerata eresia, o quando sia nella sua particolare storia maggiormente fermentata e travagliata di eresie. Allora appunto è nella religione, la *religione*; allora appunto rigurgita per entro l'ordinato processo della storia lo spavento incomposto della vita e nella religione è fulcro ad ogni cosa la individuale esperienza.

Ma l'esperienza mistica colorata com'è di mito e di tradizione nasconde la più satanica, la più angosciosa disgregazione dello spirito, la più antitradizionale violenza che si possa nello spirito che è ordine e tradizione commettere.

Non si parla della mistica visionaria ed estatica che è un malcerto imbroglio di acquosi riflessi psicologici e non ha filosoficamente interesse. Dico di una terribile mistica che nel cattolicesimo par cattolica, nel bramanesimo bramanica, nell'islam islamitica, ed è la *mistica*. E' ribellione feroce ad ogni interiore gerarchia come l'anarchia politica è ribellione, distruzione di ogni esteriore sistema sociale.

Dislocamento, contorcimento mostruoso d'ogni assetto corporale e spirituale, rovesciamento, rimescolamento antiumano giù fino alla radice della carne e dello spirito come ricercando un assetto nuovo, come non mai sofferendo nessuna sorta d'assetto.

Tolta la patina del mito, questo è il misticismo: questa è dunque la *religione* nella sua originale ed individuale essenza. Pongo misticismo e rivoluzione, pongo religione e ribellione dentro in uno stesso concetto.

Sono, fuori della morale, sono, fuori della ragione, fuori di tutto ciò che è ordine e sistema, contatto, amore mostruoso delle larve del caos, amore di ciò che non è.

Chiamo religioso tuttociò che risale contro corrente attraverso il sentimento, verso l'inesauribile. Sì, anche il prodigio della creazione è dunque, (anzi, unicamente il prodigio della creazione!) l'atto veemente dello spirituale creare, è religioso: lo sforzo di creare fuori della forma, la violenza della creazione contro e fuori d'ogni categoria nota e nostra. Perciò il prodigio è religioso, perciò le origini di ogni religione sono fasciate di prodigio, e l'anima religiosa è in costante aspettazione di prodigi. Ora si spiritualizza ogni cosa, (si falsifica e si diminuisce ogni cosa) ed il miracolo non significa più nulla per gli spirituali d'oggigiorno; ma la religione è nel mi-

racolo sempre, nell'amore nella certezza del continuo miracolo in ogni cosa.

Rientrano nel concetto di religione così degli atteggiamenti spirituali e degli stati d'animo che ne paiono ora parecchio lontani. Stati d'animo che la meccanica della vita regolarmente cancella e livella ma che turbano che han turbata la coscienza di ognuno di noi violentemente.

Dissolvimenti improvvisi della coscienza morale, tramutamenti improvvisi di ogni valore, rivolgimenti della sensibilità, evidenza nuova di idee repugnanti ed assurde finora, smarrimenti angosciosi in cui si disgrana e si scentra la macchina dell'orbe e l'uomo inutilmente s'affanna a rifarla. Sgomento del nuovo, irrealtà reale da cui s'esce come s'esce dal tifo che ci ha fusa e contorta per cinquanta giorni di febbre ogni fibra del corpo e dell'anima: — rimutati, avidi, nuovi, con carattere nuovo, con un inusato ritmo. Da cui s'esce, come esce, com'è rivomitato alla spiaggia un naufrago, fradici, stillanti, trasfigurati di irreale caos.

Tuttociò è religioso, tuttociò è esperienza religiosa: dico dunque religioso chi si sforza, chi si dibatte e permane in questa mostruosa *esperienza,* chi violenta le forme dello spirito, chi si agita in questa forma preformale, precategorica di attività spirituale, in questa antispirituale, antistorica agitazione.

Ma nella religione positiva il regno dello spirito s'instaura. Come ciò avvenga, come avvenga che la tradizione e la storia si richiami e s'appoggi a ciò che in essenza le è avverso, è lungo analizzare. (La *ragione* ha alle sue basi la *vita*). Ed avviene così: — l'esperienza individuale si tramuta e si ordina, diventa esperienza comune e non conserva più nulla della sua originale natura.Inutile esemplificare, (agli inizi del cristianesimo il *dono delle lingue*; qualche secolo dopo la chiesa non lo riconobe più se non attraverso una costante e legalizzata interpretazione etc.). La religione positiva è una tradizione, è una dottrina tradizionale ordinata ed organica, è una solenne e compatta istituzione umana: bisogna dissociarla dalla religiosità anarchica da cui pare sgorgare e che le è avversa.

(E bisogna d'altra parte trarsi fuori dalla vecchia discussione se la religione sia sociale od individuale: *individuo, società,* sono parole, sono concetti empirici insufficienti qui. Chiediamo se la Logica perchè non è, in un certo senso, individuale, sia perciò sociale. E se la Vita, perchè non è logica sia perciò stesso individuale; non ci siamo sforzati di vedere nel sentimento qualcosa che sconfina la logica e l'individuo: l'*inesauribilità della vita*?).

La religione positiva livella ed assomma gli individui ed ogni loro disgregante trepida-

zione: sopra la disgregazione degli individui e la loro ribelle (astratta, irreale, mostruosa) vibrazione vitale, la religione costruisce finalmente e fa salda la gerarchia dello spirito.

Perciò la religione positiva, perciò l'istituto del cattolicesimo attrae gli uomini desiderosi di ordine (e di *sacrificio*: c'è gente che un po' all'ingrosso, vede religione solo dov'è spirito di sacrificio; praticamente è così: il sacrificio è il taglione dell'ordine. Antisocialità, antiumanità di certo misticismo. Paghiamo col prezzo di noi medesimi e delle nostre cose, il conseguimento ed il mantenimento di ciò che crediamo debba essere, sia la verità, la realtà — un certo ordinamento di realtà —) l'istituto del cattolicesimo attrae gli uomini desiderosi di ordine e, dunque, di sacrificio, per ciò che nella tradizione religiosa par realizzarsi par concretarsi (nell'unica possibile concretezza) per contro la *disgregazione* lo *spirito*. E par essa, la tradizione religiosa, l'organica somma di ogni umano fare, par essa nel suo complesso sforzo di affermazione ordinata (di repulsa violenta contro l'anarchia dell'esperienza sentimentale, — la storia di una qualunque religione positiva è sempre la storia di una sistematica lotta contro un infinito ripullulamento di eresia, —) assommare, incentrare la *Storia* (la storia com'è) ed il suo ampio processo ed il suo trepido vacillante avanzare

sull'abisso del caos. Di qui dalla religione che ha presente sempre, che attesta l'abisso, che ètutta ancora imbevuta dell'umidore abissale e par complessamente, (in giuste proporzioni) impastata di reale e d'irreale, di pensiero e di vita (par fatta, è fatta di una realtà impressa col recente sigillo della reale irrealità), par più legittimo attingere (di qui da questa rituale, sistematica, teologale adorazione, divinizzazione, di ciò che l'uomo ha vissuto e compiuto) la parola e la forza per l'opera nuova. Per la continuazione dell'*opera*, per ıl razionale nostro mai finito travaglio, giacchè dell'umano operare della infinita costruzione dello spirito è esso, l'abisso, è esso, Iddio, la perenne fonte.

Ma, fuori d'Iddio, ma, per contro a Dio la legge dell'ordine, la logica dello spirito è una sola, tende ad essere una sola, (la tradizione tende verso la storia) e dell'umana attività, dello spirituale procedere Iddio, se mai, è *fonte*, è come polla di fiume, sta lontano alle spalle, sta nemicamente dietro, (non innanzi come una agognata mèta, come un definito confine), e come i cent'occhi di Argo, come l'assillo di Io,

(... ahi dove
ahi dove, il lungo ramingar mi porta?)

ci punge e ci spinge: noi, innanzi a Dio, fuggiamo e Iddio paurosamente c'insegue. (Ecco ch'io distruggo dunque ecco ch'io ho distrutta l'imagine del dio buono a cui gli uomini son figli: io distruggo l'irreale mito del dio padre, buono e accogliente). No, non dimentico il mito buono, la somma di bontà e di speranza accumulata nel buon mito di ogni religione: « la comunione dei santi, la resurrezione dei morti, la immortalità dell'anima », che, poggiano, che ardono sulla « sete di Dio ». Non dimentico: spartisco il mondo, debbo finalmente per far chiaro dentro di me, (dissociare), con vigore *spartire*, come il gran Cristo della Sistina in alto.

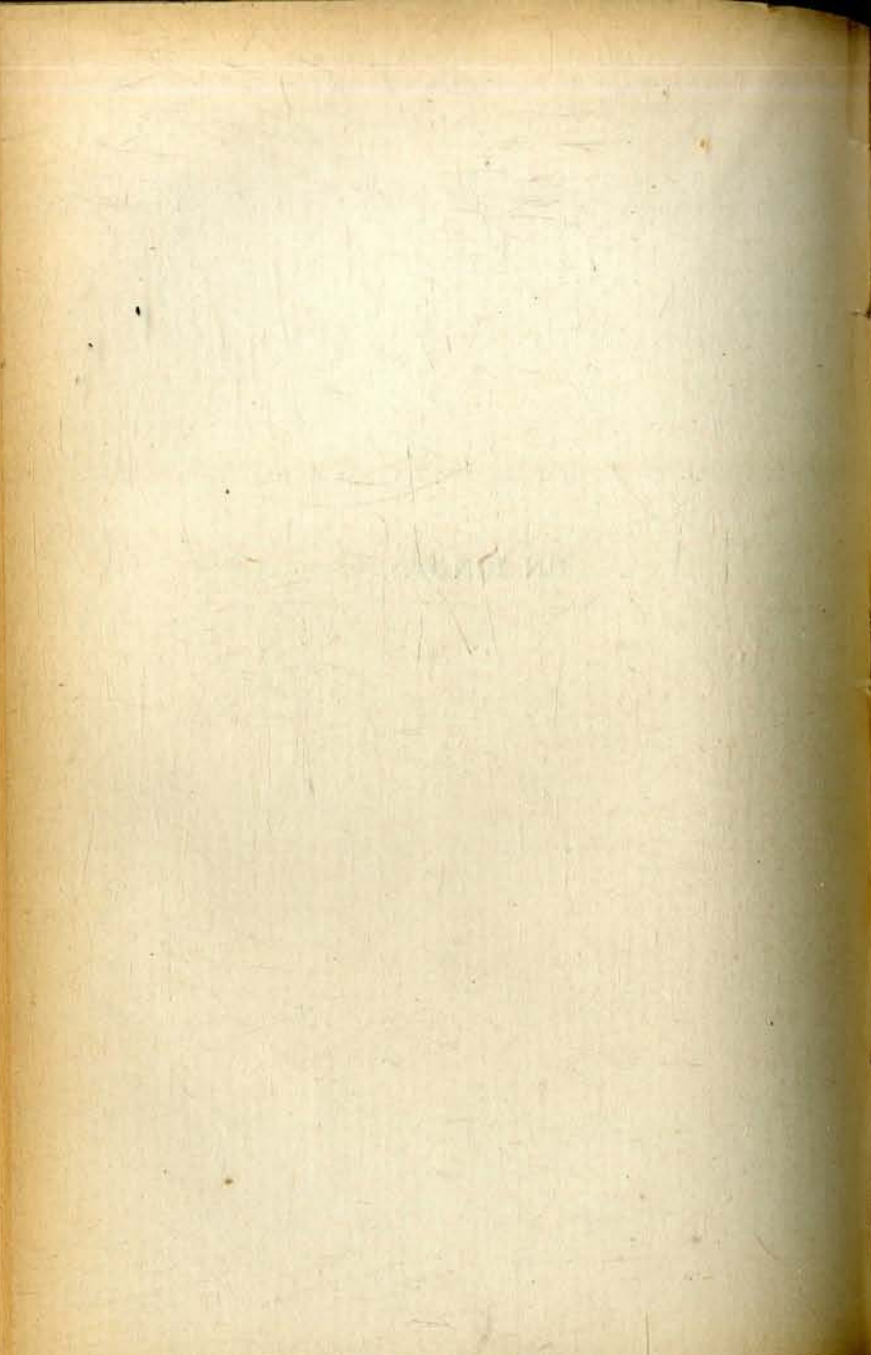
L'immortalità, la comunione, la resurrezione, la speranza, l'eternità temporale, sono la forma mitica della fondamentale certezza, della sicurezza umana sulla realtà della storia: — non è evanescente fumo ciò che abbiamo nella storia costrutto. E tu operi bene, e ciò che fai resterà e sarà giudicato; ed i tuoi occhi ti dicono che passa, che muore ogni cosa, ma non passa in verità e non muore nessuna cosa. La speranza e la fede sono nel loro multivario variare, sono, contro il dolore della vita, speranza e fede nella solidità dello spirito.

Non dimentico: ma non è da dio che germina la speranza, non è dal caos strapotente.

Dio ha senza diritto assorbiti gli attributi dello spirito (della storia): bisogna sforzare, bisogna dissociare e spartire. Bisogna leggere i documenti veri della religiosità, sentire l'irrimediabile spavento di tutti i popoli primitivamente, nativamente religiosi, — leggere la Bibbia, il Vecchio Testamento ad es. — e delle anime angosciate e straperse fuori d'ogni ordinamento tradizionale.

Scindere, bisogna, in ogni documento lo sforzo di naturale ordine logico con cui il caos gorgogliante si copre si raggruma nella mente dell'uomo, dagli indizi veri, dall'anarchia prementale del caos. Bisogna rileggere con questi intenti San Paolo, Calvino, Pascal ed ogni mistico laico o religioso che sia. E fatta la sua parte alla storia, dato ciò che gli spetta allo spirito, rimarrà (questo io ho voluto mostrare!) molto ancora, rimarrà troppo, troppo dico, troppo ancora per Iddio, per il vero iddio. Il quale, è, in ogni nostra affermazione sicura, l'ansia dell'incerto, in ogni definita forma, il tremore germinale del vago e del nuovo; una immensa ombra che incombe, che minaccia sul mondo (in cui si divincola il mondo) e che infiltra, che imbeve, che fascia tutte quante le cose.

Ottobre 1911.

UN IGNOTO

Pubblico questa specie di testamento letterario di un tale che è morto e ch'io non so chi sia, e che nessuno ha saputo scoprire qui in paese chi sia. Naturalmente la gente penserà alla vieta burletta-finzione di Joseph Delorme in Saint-Beuve o che so io, di quell'altro delle Postume di Olindo Guerrini. Non so che ci fare. Pare proprio che la realtà sia qualche volta come nella più o meno romantica letteratura. Questo tale, che in fondo detta fra noi m'ha data una seccatura, capitò qui or è un mese: attaccai discorso con lui a caffè avendogli rovesciato passando il suo bicchier di vermutte e lo rividi due o tre volte durante due giorni a passeggio. Il terzo giorno la pubblica sicurezza mi mandò a chiamare d'urgenza e mi si condusse all'ospedale. C'era lui, tutto bendato, disteso all'ultimo letto d'una corsia. Gran meraviglia del delegato perchè non seppi dir nulla su lui, sul suo no-

me, provenienza, professione ecc. L'avean trovato la mattina sconciamente pesto, pare da un carro: non parlava: non aveva di vivo che gli occhi: mi riconobbe.

Insomma; tutto questo, lo vedo, ha l'aria di letterario cento metri distante. Io per mio conto la pianto e trascrivo qui di seguito questo, cos'è? lo chiamo testamento e potrebb'essere un articolo od un qualunque frammento di libro. Son parecchi fogli (carta da lettere); l'aveva nelle tasche con poche altre carte ed un po' di denaro; gliel'avevan tratti fuori e posati sul comodino accanto. Cogli occhi, a segni, confermò che me li regalava (il delegato li esaminò e me l'ha ridati). Morì la sera stessa. E' passato un mese. Io non so a che cosa serva la polizia se nemmeno è capace di identificare un uomo: fatto sta ch'io son ripassato al commissariato più volte e inutilmente.

E di questi fogli che farne? Non sono nemmeno un po' tragici o un po' elegiaci da trarne fuori una come si deve novella, (ciò che finirà di levr via, spero, il dubbio della burletta finzione se mai qualcuno lo conservasse ancora). Dicono d'altra parte cose, a proposito d'arte, in fondo giudiziose e che io quasi quasi sentimentalmente a momenti approverei.

Li pubblico. Qualcuno potrebbe magari

riconoscere chi l'autore si sia. Possibile che non abbia scritto nient'altro quest'uomo?

Che se poi paresse ch'io mi sia scomodato ed abbia scomodato davvero per poco, confesserò anzitutto ch'io son solito infatti a pigliar delle cotte ed a far gran stima della gente appena riconosca in essa un certo sapore e sentore di vita; ed in luogo secondo che davvero i discorsi di questo ignoto erano interessanti e mi incontravano. Dico che se qualcuno credesse di fiutare in ciò che trascrivo più sotto un cotal po' di smargiasseria ed uscisse fuori fra sè in una qualunque esclamazione al modo di questa: « e doveva dunque far lui qualcosa di concreto come questo che sogna fuor di ogni consuetudine nostra! » (doveva far dunque *lui* cioè il morto), dico che conviene avere coi morti, che non possono più *fare*, (la rigidità, la opacità, la cecità, la immobilità impotente della morte e del male! oh la immobilità angosciosa del male!) che conviene avere coi morti un po' di pietà. Oltrechè se veramente abbia *fatto*, noi non sappiamo, (od almeno io non lo so: ora vedremo se mai dallo stile, — curioso a sbalzi senza nemmeno un po' d'influsso, un po' di peguyana o claudelliana imitazione che ci potrebbe dar traccie — qualcuno lo riconosca) e certamente era uomo che dell'arte aveva un cotal quale rispetto.

Diceva per es. (queste son parole mie ma pensiero suo: comincio così il mio non lieto ufficio autoimposto di testamentario esecutore) diceva di non capire la critica per le grandi opere d'arte. Come si può sbavare, polluire una cosa che s'è profondamente sentita? Esce poniamo un'opera nuova, esce ora *L'ôtage* di Paolo Claudel, ch'io leggo, che pochi possono leggere e vigorosamente intendere com'io l'intendo. Dramma grande, dramma vivo e profondo, dramma a cui la mia anima aderisce senza pensare di più, senza desiderare di più. Perchè tutta una preparazione di anni mi ha condotto qui; tutte le mie spirituali preoccupazioni, tutto il martellamento vario dei miei pensieri profondi in più anni m'ha condotto qui. A questo dramma. Ed esso, *L'ôtage,* a me medesimo esprime, incarna innanzi a me liricamente ciò che vagava, ciò che s'accumulava torbidamente vivo od astrattamente scarno in me da più anni; esso, — che è grande e perfetto per me perchè la mia storia interiore è la medesima, la medesima travagliosa, nostalgica di tradizione e di rito, interiore storia di Paolo Claudel.

Ora dunque quale critica potrà mai ridare *L'ôtage,* con quale maniera di critica potrei io dunque dilucidare, stendere, mostrare innanzi al mondo *L'ôtage? Dire* cos'è *L'ôtage* equivale per me a dire chi sono io, cos'è il

mio mondo (chi è Claudel, cos'è il mio spirituale mondo). E dico che ciò è completamente inutile se chi m'ascolta non ha avute le esperienze mie, non ha vissuta una vita di sentimenti e pensieri molto vicina alla mia. Che questa, che vorrebb'essere analisi tra psicologica e storica, è una oscena profanazione come di chi disfacesse un altare, come di chi pazzamente e disordinatamente gettasse le infule e i vasi fuori del tempio. Che se qualcuno dice d'aver *bisogno* di questa analisi, è certo ch'egli non intenderà mai anche dopo tutte le analisi che tutti i critici da giornale del mondo gli cicalassero fuori, che cosa la sintesi, l'opera d'arte, *L'ôtage* si sia. E che se l'intenderà è segno che può intenderla, e legga allora, si legga da solo in un cantuccio senza analisi alcuna, religiosamente da sè questa senza scampo tragedia di tutto un mondo in rovina, di tutto il gran mondo vivente-passato, *L'ôtage*.

Avverto che solo le parole, e non interamente, son mie e ch'egli, l'ignoto schiacciato dal carro, aggiungeva dell'altra roba curiosa in meno mistico tono. E cioè che la critica soltanto si capisce, si tollera, per le opere d'arte fallite: è una specie d'infermiera, di cerottiera di opere fallite, gobbe, anemiche a cui dar una lustra di vita; che ha pigliato gran voga ai tempi nostri solo perchè c'è grande abbon-

danza di aborti e perchè ci sono riviste e giornali: pratica necessità tipografico-finanziaria dell'industria recente delle riviste e giornali. Che essa fa parte di questo medioevale ritorno di coltura Larousse per cui la gente dev'essere di tutto informata, del telefono senza fili e di che cosa in due parole si tratti nell'ultimo dramma dell'ormai arrivato drammaturgo Claudel. Ma che un uomo che si rispetti, (qui ripigliava il tono aulico-mistico — e in verità c'era dell'impeto lirico in questo mio ignoto schiacciato da un carro!) — non può, non deve far della critica, *sbavare, polluire un'opera grande*. E perchè mettere in piazza un'opera grande? Convitare tutta quanta la plebe al banchetto? Non avete dunque per l'arte nemmeno il pudore che avete per le vostre interne lucubrazioni sentimentali? E' dunque morta anche nei cuori ogni aristocrazia? Perchè, bisogna dirlo chiaro, la critica è, come il suffragio universale, sullo stesso piano del suffragio universale, fa parte d'una stessa tendenza con il dilagar dei manuali e lo sciorinar conferenzaio delle diverse terra terra filosofie alla portata di tutti. Ma facciamo dunque dei poemi e dei libri invece che della critica e leggiamo direttamente, assorbiamo ciascuno per conto suo, e con l'anima sua libri e poemi. Ecc. Ecc.

E poichè io gli andavo facendo un molto

sottile e tortuoso discorso sulla nostra complessità psicologica, sul bisogno d'analisi di molti di noi, bisogno di vaglio minuto, bisogno d'inquadrare, di disfare e rifare un autore e che in ciò appunto consiste la critica vera e che ciò potrà essere un modo magari riflesso anzi molto riflesso di gustare, di penetrare un'opera d'arte, modo nient'affatto spontaneo e contemplante, ma tuttavia modo legittimo; poichè io dunque con molte psicologiche dimostrazioni tentavo di persuaderlo che dopo tutto cosciente od incosciente, facciamo sempre, siamo sempre costretti a farla la critica quando sentiamo, riconosciamo bella un'opera d'arte, egli rispose... Ecco, non mi ricordo più che cosa precisamente, mi rispondesse, ma non era del parere. Egli stava, mi sembra, certamente anzi stava per un assorbimento immediatamente estatico dell'essenza di bellezza e di vita che è nell'opera d'arte. Non è l'analisi critica che ti fa penetrare (al momento che tu l'avvicini o dopo che l'hai nella superficie avvicinata), che ti può far penetrare nell'intimità organica di un'opera data. Ma è il precedente tuo sforzo di umana ascesi, la tua preparazione vitale, il lungo accumulamento di sapida sapienza dentro il tuo cuore che ti solleva all'opera d'arte. Essa allora ti esprime, essa ti rivela allora a te stesso. Tu leggi Shakespeare ed improvvisamente l'ani-

ma tua si dilata; tu leggi Goethe od un antico sapiente e la parola sua ti ritrova dentro la tua vivace esperienza. Perchè tu sei un uomo, ed hai a lungo sofferto, ed hai a lungo meditato nella profondità del cuore tuo. Ecc. Ecc., cose veementi sebbene teoricamente non molto precise. (In conclusione parlava dell'opera altrui come se fosse l'espressione dell'anima propria, come se fosse la propria. E ciò è, evidentemente, bizzarro. E poi, l'*opera grande*! Esiste per me questa e quell'altra particolare opera, esistono le diverse opere grandi, questo e quel contenuto con questa e quell'altra adeguata espressione. Ma vedo: egli pensava l'opera d'arte come espressione di una personalità; non parlava di contenuto, parlava di mondo vivo, parlava di mondo così e così organato, parlava di uomini vivi, di persone vive ecc. E con ciò? Perciò appunto l'opera che esprime la mia personalità non può essere quella che esprime la personalità di un altro ed il pensiero del mio ignoto è confuso ed arbitrario... Sebbene, riflettendo, mi ricordo ora dell'idea d'un tale a proposito della coltura. Già; pensava la coltura come una specie di sfera dello spirito nella quale quando s'è giunti si è tutti su per giù d'accordo. « Due uomini colti, davvero colti, diceva, che non si siano mai conosciuti, che sian cresciuti magari in differenti nazioni e s'incontrino, son come

due del medesimo paese che si riconoscano improvvisamente essendo, che so io? a casa del diavolo, essendo entrambi in una città del Giappone. Rotta la crosta, han le stesse idee sull'uomo e la sua natura, sulla società, sui valori della vita ecc. ecc., le stesse generali idee quindi in politica (sosteneva, curioso! che un uomo non è colto se non ha letto Taine e la lignée di Taine e se non la pensa a questo modo a proposito degli ultimi duecent'anni di storia europea. Ma questo non c'entra), etcaetera, ecc. ecc. La coltura è una sola perchè la storia è una sola. Esser colti vuol dire aver abbracciata disinteressatamente, com'è, senza tesi e preconcetti la necessaria storia del mondo. La coltura e la storia del mondo fra loro formalmente identiche, non sono in concreto più d'una: la coltura è una sola ». (Che anche di grandezze ce ne sia una sola? Che esista un mondo della grandezza dove ci si incontra e ci si riconosce, come esiste, secondo questo tale, un unico mondo della coltura?). Parlava di opera *grande,* non di opera *bella,* ed insisteva su questo un po' sconcertante accostamento di opera d'arte e di intensità di vita, di profondità di vita, di intensità, di profondità, di grandezza accumulata di vita e pensiero. Ne vien fuori tutta una serie di problemi sui rapporti della verità e dell'arte, della coscienza morale e dell'arte, della filo-

sofia e dell'arte ecc. impostati in modo tra antiquato e nuovo che m'intorbida il mio sicuro sistema dell'arte mondo a sè, dell'arte ben definito ed a sè stante grado dello spirito. A volerlo potrei forse addirittura trarre dalle parole del mio ignoto un piccolo sistema ordinato e parecchio distante dal mio, ma non mette conto; si è fin troppo battagliato di estetica in questi ultimi anni fra noi.

Dirò piuttosto che essendo io con insistenza tornato più volte sulla faccenda della necessità della critica, dato il nostro modo riflesso di sentire ecc., ecc. egli entrò allora, (il secondo giorno, mi pare), in un ragionare pacato dove veniva giustificando: « quella maniera di critica che è la storia dell'autore com'uomo, la rappresentazione dello sviluppo organicamente, umanamente spirituale di un uomo che fece questa e quest'altra opera, come tappe del suo cammino e faccie del suo interiore edificio. Ma questa è storia, non è critica; è organica storia, come la storia di una letteratura nel suo procedere e come l'ampia storia di un popolo. Questa è cosa viva, su materia viva. E' la creazione, la ricreazione di un uomo che ha scritto, che ha dunque più potentemente vissuto degli altri, uomo in cui vedo la vita fluire, crescere, spegnersi, irradiare, derivare, uomo concreto, uomo datore di vita, uomo vivo ». Ricordo intero parola

per parola tutto questo discorso perchè subito dopo, io, cervello di facile fede e di improvvisi entusiasmi, scoppiai: « Ma questa appunto è quella ch'io chiamo la critica! ». E lui: « La vostra critica, (la vostra? la mia? non ne ho fatta mai), è un amalgama purulento ed osceno delle cose più varie. Fate della critica a volta a volta per necessità giornalistiche; per in qualche modo buttar fuori, come si appende un cappotto ad un chiodo, a spese altrui, idee vostre; per saltabeccare intorno ad una forza vigorosa di uomo che vi si divincola innanzi e che per un attimo vi ha fatto piacere agli occhi come un capriolare di bimbo. (E vi piace fissar sulla carta, come con lo spillo una parpagliola acchiappata, un uomo dinnanzi a voi e senza di voi magnificamente vivente! Già; e lo *definite*; e gli dite voi che cos'è e chi è; e gli trovate voi — mattiniere massaie che tastan con abili dita alla pollastra il suo uovo, — gli trovate voi la sua intima anima fuor della quale gli è proibito d'uscire. *E' proibito!*) Fate della critica a vanvera senza bussole ferme, sollucherosa critica estetica con liriche elevazioni e gareggiamenti riespositivi; senza pudore, oscenamente sbavate e polluite e tentate rifare dinnanzi alla plebe, per uso e consumo della plebe borghese, (come si riduce della musica armonicamente complessa, per chitarra e mandòla) ogni opera grande ».

Già; mi son lasciato un po' pigliar nel ricordo la mano dal vario ondeggiamento (un po' enfatico!) del suo discorso veemente. Volevo semplicemente dire per chi mai accusasse il mio ignoto schiacciato, di smargiasseria ch'egli in effetti pareva davvero un po' (un cavaliere del San Graal), cavaliere delle *opere grandi* e che ciò fece colpo su me. Codeste sue veemenze estetiche, così peraltro notoriamente lontane dalle mie molto precise, vidimate, logicizzate in proposito idee (cfr. vedi, rimando ecc., ecc.) mi par che lo mettano almeno psicologicamente, mi sbaglio? dalla parte di coloro che creano. Perchè gira, rigira io ho per mio conto concluso (non per dar ragione al prof. Romagnoli!) che le estetiche son proprio due: una per quelli che non creano ed una per quelli che creano. Non dico mica che tutte due siano egualmente giuste e vere; anzi io naturalmente sostengo e mantengo che quella di quelli, che non creano affatto, è proprio la vera, è proprio la, diciamo, oggettiva. (Ora per altro e fra parentesi questo *oggettiva* mi scombussola un poco. Perchè è un garbuglio con questa filosofia dell'oggettivo e del soggettivo; il mondo è adesso idealisticamente soggettivo come se tu lo vedessi dal centro buio del tuo cranio duro, come se tu lo irradiassi per le finestre dei tuoi occhi fuori. Ma quando vuoi dire che una co-

sa è vera, dici tuttavia che è oggetiva. Ma come oggetto una cosa non è dunque morta, non è dunque astratta, non è dunque meno compiutamente vera di quando è aderente al soggetto? Tuttavia, *praticamente* parlando capirei..., specie per cose logiche. Ma in arte; ecco qui l'imbroglio; in arte il criterio di verità (di realtà, di vitalità), dovrebbe essere almeno qui soggettivo davvero. Ora è curioso che si cerchi di fissare, di valutare il soggettivo, ciò che è del soggetto, ciò che fa parte del soggetto ed ha a criterio il soggetto, con criteri oggettivi... Già; è curioso. Ma qui naturalmente non faccio della filosofia. Andiamo innanzi). Dicevo dunque che i creatori hanno una loro estetica meno, per forza, ragionata di quella dei non creatori che stan passivi a godere, meno ampia, meno cosciente e sistematica, perchè la coscienza di chi fa realmente una cosa, (è proprio il caso, guarda qui, dei mistici e degli psicologi. Gli psicologi spiegano, riducono ad elementi noti l'estasi e l'esperienza religiosa del divino, ed i mistici, della riduzione, ridono e non vi riconoscono affatto la pienezza reale, l'intensità del sentimento loro. Gli psicologi hanno ragione ed i mistici... E' anche vero ch'io ho, non so più dove, dimostrato come anche i mistici non avrebbero torto), la coscienza di chi agisce è sempre più breve, più aderente alla

cosa, all'azione, più utilitariamente occupata (più orgogliosamente dominatrice e gelosa) della sua cosa, della sua azione immediata che non la coscienza di chi osserva senza agire e può collocare e può, con queto, disinteressato criterio, *inquadrare*.

L'estetica del mio ignoto, (non la difendo, come si vede: l'ho data così come l'ho raccolta, a frammenti, documento psicologico vivo, suggestione a chi lo voglia, di più intenso pensare), è da creatore; un creatore è un uomo che ha *fatto*, che ha la potenza di fare; un creatore ha dei diritti che nè io nè voi non abbiamo. Perciò io pubblico con qualche rispetto questi fogli che seguono, i quali se putacaso in qualche vespertina fantasia mi fosse per esempio pigliato il ghiribizzo di io stesso mettere insieme, non avrei, nella profonda coscienza della mia creativa impotenza, pubblicati o fatti vedere mai.

« Complessità, simultaneità intrecciata del mio omnipresente spirito. E come mi ripugni, com'io non possa traspormi, riflettermi intero in una forma d'arte consueta. Primitività embrionale delle forme letterarie consuete, trascinate così come sono da un'inattiva tradizione di secoli e non più risanguate, di fronte per esempio all'aumento continuo, alle rivoluzioni, al concrescere largo della tecnica musicale, al rimutarsi all'intimo allargarsi

della stessa essenzialità della musica. La musica s'è sforzata dalla melodia all'armonia, la musica adegua e riflette ora l'ampiezza orchestrale dello spirito nostro. Con libertà, liberamente, complessamente. Anche la pittura, perfino la pittura schiava dello spazio si è musicalmente liberata, tenta di musicalmente seguire, fedele specchio, la trepida torbida novità dello spirito.

Ma la letteratura, dico gli schemi consueti della espressione letteraria, son come aride ed immobili mummie, son come vie fiancheggiate da muri a strapiombo con la solita azzurrità di cielo in alto ed il solito sfondo. (Ora penseranno ch'io stia per fare la campagna del verso libero e m'esca fuori con qualche nuovo impressionismo, qualche simbolismo più o meno complicato, più o meno romantico. Già, o ch'io me la pigli con l'insufficienza della parola (*parola,* divina parola, polposa concretezza di vita vissuta, maturanza come di frutto in autunno di tutto un travaglio, di tutto un gemere lungo nelle umide viscere della mia anima buia!) alla morbosità musicale del sentimento mio e faccia una chitarrata sulla eterea infinità dell'interiore fantasma poetico e la pesante carnalità della materiale espressione. Niente). Dico cose quadre e per nulla elegiache. Dico che ad esempio un romanzo è, gonfialo finchè vuoi,

un racconto, ed un racconto è un idillio; e dico che il romanzo ci costringe a rappresentare e a vedere il nostro mondo a idilli. E' questo, appunto, che mi ripugna: il veder pezzo per pezzo, ad idilli il mondo, a quadratini, a disegnetti ordinati; il vederlo come un uomo colto e pieno nè lo vede nè lo sente.

Il mondo non è una successione ordinata di cose, di pensieri, di oggetti, di azioni con conclusioni finali; successione nello spazio e nel tempo sulla rotaia di un sillogismo più o meno logico, più o meno scimmia della logica-vita; successione di sillogismi-soriti azionati di cose e colori. Il mio mondo è il Mondo, con cento milioni di azioni e di cose simultaneamente presenti, con cento miliardi di variissime vite armonicamente viventi e presenti. C'è nel mio mondo anche questo foglio squadrato ch'io sto ora logaritmando d'idee, ma c'è, dentro la stessa particolare idea che esprimo, permeato all'idea che riluttante ora inchiodo qui sulla carta (come l'intrecciarsi degli echi nella sonora cavità di una vallata chiusa) tutto il vario tumultuare della universale vita.

(E c'è il mare, c'è ora l'ondosità romorosa del mare qui sotto, del mare qui intorno. Mare esasperato di spuma e di spruzzi, mare di una vasta azzurrità corrucciata di ondate, mare che tuttavia oggi s'acqueta della trop-

pa violenza d'ieri. Oh strapotente violenza del mare quando venta il libeccio! Oh fuga, disperata e canuta del mare dinnanzi la rombante enormità del libeccio! Flagellata fuga bianca e giallastra fuga, come se mille dimoni mastigofóri su una vasta pianura via con staffili cacciassero un multiboante armento di tori. C'è il romore ed il colore onnipresente del mare, che imbeve, che fa da cornice ad ogni mia cosa interiore). Perchè io non sono come un piccolo specchio, uno specchio come un occhio rotondo, portato successivamente dinnanzi alle cose, innanzi a questa ed a quella cosa, lungo una rettifila serie di cose. Io vivo. Io sono il centro vivo del mondo. Io sono il mondo: passato e presente, lontano e vicino, io sono il mondo. E come staccare dal lontano il vicino, come strappare dal passato il presente? Armonica fusione, compenetrazione vasta come di un organismo vivo. Io sono il mondo. Nè coordinazione logica di sillogismi-soriti fra due parallele all'infinito, nè rettifila successione di imagini come quadrettini staccati. E come dunque dire questa riecheggiante onnipresenza dell'universo spirito in me? Violenta mostruosità del notomizzare un disegno nella crescita vasta dell'universale vita. Tagliano, tracciano un disegno, seguono una piccola traccia, un filone breve nel vivo aggroviglio del mondo. Ma il mondo cresce

come una amplissima orchestra: s'io stacco e fra loro riannodo le note di un solo strumento, s'io mi fermo a godere la tenue elementarità per se stessa dei suoni... Ed io godo ed odo la definita elementarità della vita; io ho l'orecchio attento allo stridere insistente del tarlo (il mare, il mare canuto!) qui nella stanza ora che scrivo, e non so cosa un vomere bizzarro non mio, nella buia umidità del multi-circonvoluto cervello ad un tratto come dal fresco solco una medaglia antica, fuori mi trae, fuori rovescia un vecchio ricordo. Vecchio ricordo, vecchio nè triste nè lieto ricordo accanto alla veemenza nuova del mio attuale pensiero; stridore sottile del tarlo in mezzo al caldo affluire del mio sentimento. Contemporaneità multivaria.

Parlano del panteismo di Whitman. Ma in molti canti di Whitman la novità è lo sforzo di rendere questa molteplicità simultanea della vita interiore. Questa capacità nuova della nostra vita interiore senza sformarla e geometrizzarla.

— E' di una capacità, di una latitudine, di una robustezza nuova dello spirito umano che io ho voluto parlare e della difficoltà di esprimerla.

Io non posso piegare alla melodia, costringere nella melodia l'armonica ampiezza della mia sensazione, non posso, senza ridurmi, valermi più del ritmo di danza.

Perchè costringere dunque il mio spirito come l'élan di Bergson nella geometricità delle forme? Io cerco una libera forma per la libertà del mio spirito. Dico che vi è un crescere dell'imagine come vi è un crescere del pensiero; che vi è una maggiorennità della intuizione estetica, come vi è una maggiorennità del pensiero concettuale. Dico che il procedente travaglio dell'universale pensiero, solleva ed allarga la capacità della vita intuitiva, trasforma e sommove il particolaristico mondo dell'arte. Vi è nella mia imaginazione una robustezza polposa che non è la semplicità percettiva di un primitivo. Come la mia vita è più complessa e sicura, così la capacità estetica.

Io ho un più vasto mondo da rappresentare, un mondo travato, robusto di millenni di pensiero assorbito. E dico che qualcosa come l'universalità del concetto si riflette sulla particolarità del mio estetico *me*; dico che moviamo verso una universalità del particolare. (Dico dunque delle cose che parranno sconnesse. Termini antitetici che la storia e la vita tuttavia fondono insieme!).

La mia vita non è duplicemente di imagine da un lato e di concettuale pensiero dall'altro. La mia vita è amalgama, è pienezza aggrovigliata e commossa di pensiero e d'imagine. La mia sensibilità (che è pregna della

sensibilità di tutte le letterature), è gonfia di tutto il mio lungo travaglio logico che è il logico travaglio di tutta la storia della filosofia. Ed il mio filosofare riecheggia a sua volta di tutti gli echi vaghi della mia complessa sensibilità.

Dico che questo amalgama deve pur avere un'espressione; dico che bisognerà pure ch'io trovi un'espressione a questo mio complesso organamento di vita. Filosofia che sia arte, arte che sia filosofare: io non posso accontentarmi di una parnassiana rappresentazione di obiettivi idilli, ma nemmeno m'appaga l'individuale impeto lirico. Soffoco nell'impeto mio: io voglio uscir fuori di me, io voglio fondare nel certo, al vaglio del certo, ciò che vulcanicamente tumultua dentro di me. Io ho il certo ed il vago dentro di me, il *mio* e il *di-tutti*. Voglio che la mia lirica sia travata di obiettività, e la mia obiettività sia tutta intimamente tremante di liricità, e voglio esprimermi intero.

Intero: nella mia complessità simultanea, nella mia interiore libertà che non segue schemi.

(Romanticismo e classicismo? Vecchie parole; io ho la mia interiore necessità, che mi preme, che mi urta, senza riattaccarmi a tumultuarie teorie di romanticismi passati). Complessità di riso e di pianto, libertà senza

tempo nè luogo. Io son vivo, io accumulo in me un infinito passato e dilago per tutto il presente liberissimamente. Ha eco in me la guerra africana con ogni vicenda sua di morte e di attesa: e l'annata qui delle olive che è buona e fa pacificamente liete di canti e tramestate di moto, (bacche lucide nere rigonfie nel verdore dell'erba, bacche rigonfie sulla umidità delle zolle e coglitrici accosciate con rapide dita, con nervose dita per le terrazze alberate, e sacchi riunti, sacchi goccianti e sonagliere di muli, lieto andirivieni di muli per le valli fatte vive qui intorno).

Ha eco in me il *Portico* nuovo *del secondo mistero della seconda virtù*:

(J'éclate tellement dans ma création
Dans le soleil et dans la lune et dans les étoiles
Dans toutes mes créatures...
Dans l'univers de mes créatures...
Dans le vent qui souffle sur la mer et dans
Le vent qui souffle dans la vallée
Dans la calme vallée,
Dans la recolte vallée).

e l'ultima ponderosa statistica in parecchi volumi della Commissione reale dei porti. (Ha eco in me la statistica, le lunghe sue file di numeri arabici e di romani numeri e di numeri-lettere con la serie ordinata degli spec-

chietti e dei grafici. Ha eco in me, — l'assorbo, irrobustisce e concreta i miei ragionari — la lenta-paziente statistica schema di vita com'è, sforzo enorme per definire la vita, i moti, i contorcimenti, i respiri di marea della vita. La statistica, la statistica: io intonerò il numerico, regolato come una salmodia senza fine, canto della statistica lenta paziente; io dico che ha un'abbondante lirica eco dentro di me la non ritmata statistica. Ed allarghiamo dunque, irrobustiamo il nostro poetico mondo!). Dico che non v'è cosa ch'io non senta poeticamente nel mondo, che non v'è cosa a cui lo spirito mio non possa con amore aderire.

La brevità dell'orizzonte poetico ha creata la soffocata brevità delle forme dell'arte. Orizzonte da idillio; stucchevole mondo di amori e di donne con un po' di solletico artistico. Volta e rivolta siam lì: problemi di estetica problemi di vita, problemi varî d'idee non hanno in arte espressione che intrugliati di amore. Amore queto, amore languido, amore esasperato ed eroico: storie di amori di donne e di uomini, cominciati, intrecciati, finiti, così e così combinati e conclusi. Psicologia di un uomo in amore, psicologia di una donna in amore; amore malato, amore trionfante, amore tragico, amore osceno veristicamente descritto, garbugli di amore per tutto. Brevi-

tà di orizzonte. Il vecchio romanzo di cavalleria ha segnato degli atavici solchi nelle carnali radici della nostra facoltà creatrice. Qualcosa come una interiore costrizione meccanica obliga oggi un uomo che voglia esprimersi e dire, allo schema del romanzo antico di millanni, (romanzo come nell'opera vecchia col duetto e il coretto, con che so io, la parte obligata); allo schema della narrazione ordinata in terza persona. (E come io senta tutto ciò non per il solo romanzo, — miserevole romanzo d'amore Fogazzaro e compagni. — Come io pensassi qualcosa di simile anche leggendo Hebbel un giorno, la grandissima *Giuditta* di Hebbel. Tragedia: sintetizzamento di interiori tumulti, incarnazione insufficientemente breve di tutto un caos in travaglio.

Par mostruoso dir ciò della Giuditta; ma ho sentita appunto in essa l'artificialità del sintetizzare così. Io ho in me Oloferne, — come a dire Giuditta ecc., — ho in me vivo Oloferne non come organizzata persona, ma come atteggiamento spirituale, come rotta, commossa materia, contradditoria materia di dati atteggiamenti spirituali. E pare meritorio sforzo di creazione il trarre da tutto ciò, il costrurre con tutto ciò, che è vivo al modo amorfo delle cose impalpabili, vivo come sentimento e pensiero, trarne un uomo che sulla scena si muova. Ed io dico che questa è arti-

ficialità e mi ripugna. Dico che la vita non mi si presenta dentro sotto forma di persone e di racconto intrecciato di persone in azione, come breve azionato gioco di diverse persone simboli vivi, gioco alterno e conchiuso come di simboliche note in una musicale combinazione innanzi a me definita. E dico che sa di puerile il trasporre ciò che è dentro di me concreto e vivo, trasporlo nella forma goffamente convenzionale di un materiale simbolo. L'arte nostra è tutta più o meno simbolica anche quando fa del verismo.

Rappresenta raccorciando, trasponendo, proiettando da un mondo ad un altro, da un piano ad un altro, geometria non euclidea alla rovescia. Io non difendo il pensiero aforistico: ho delle idee che esporrò, sul pensiero aforistico. Ma se uno pensasse a scatti, gli scoppiassero dentro cose profonde come lampi senza alone, senza riverbero logico, senza echeggiamenti di concatenamenti sillogistici, farebbe male a non darci come gli viene il pensiero suo, a scatti, a guizzi, a motti senza mettere tra l'un motto e l'altro un artificiale lavorio di apparente sistemazione. Vogliamo l'aforisma vivo non il rabberciamento di facciata secondo le regole solite; l'improvviso bagliore non un annegamento diluito secondo i bisogni correnti del raziocinare comune. Dico che mi ripugna incarnare, (diluire, anne-

gare, rabberciare, sfigurare, artificialmente trasporre), ciò che vive dentro di me senza incarnazione nessuna. Dico che ciò non è esprimere, che ciò è un modo di schiavitù spirituale che soffoca la matura complessità dell'anima nostra. (Brevità d'espressione per una brevità abitudinaria di spirito. La complessità libera e nuova dello spirito nuovo dovrà dunque crearsi la libertà delle forme.

Travasamento totale della mia libera vita in una precisa recingente espressione. Vita dove l'amore è una nota; è, ad un tratto, come un invisibile trillo di allodola nella serenità cava del cielo; vario tumulto, trepide vicende di un lunghissimo amore con violenza raccolti e fusi in un'imagine breve, in una intensa parola, parola rovente-rubino tra le altre parole composte; varia vicenda di lunghi racconti, di fila lunghe di vita vissuta che un solo ritmo, che una sola parola, una frase, dice e riassume interi: — rapidità, intensità, intensa vigoria di discorsi, di imaginari da uomo, non infinito balbettare di donnette e fanciulli; — (e come può dunque un uomo incentrare il suo mondo in un singolo amore, colorare il suo mondo tutto d'amore, amor di un'unica donna, di un'unica cosa, di un'unica idea, meccanizzare il suo interiore fluire su di un labile fulcro?). Vita tutta assorbita ora — s'arresta ogni cosa, s'arresta il respiro, —

nel volo dorato-canoro d'una libellula al sole; improvvisamente ora commossa di un impeto largo come un gonfiar di marea: tragica-serena vita ora freddamente triste-riflessa, ora ad un tratto gaia-spontanea come un sussulto di risa (gioia dove tutte le gioie sono insieme assommate, tristezza dove non questo o quel dolore mi rode, ma tutti i dolori miei di molt'anni, ed i dolori duri pazienti tenaci (dolori, di mani callose, di muscoli tesi) di molte generazioni, fin dove arriva il ricordo di avi, e gli sconvolti dolori, come al buio riflessi di rogo, dolori in sussulto del mio ansioso padre (ahi, mio padre, mio padre!) vita snodata e varia a ondate come travolgente fiume, a lisci-momenti riflessi di quietissimo lago, cornucopia arrovesciata-versante di vita che non si può *raccontare*.

Con impeti, con angoscie, con odî, con mutazioni sinuose, con asprezze improvvise, con sinuosità malleabili e molli. Vita meditabonda come chiusa in un chiostro, vita improvvisamente tumultuante all' aperto. Febbrilità dura di un uomo di parte violento, e duplicità olimpicamente imparziale. Possibilità proteiforme di esser con me e contro di me senza contraddizione mai. Senza dispersioni, senza disgregazioni come se un unico nodo dentro nel buio rattenesse le fila. (Vita spontanea e vita riflessa; vita diabolicamente ri-

flessa, che analizza, che acidamente disgrega, che ride dei propri e degli altrui entusiasmi, che gela, che impaccia la spontaneità degli affetti, che controlla, che sottilizza, che spia, che ride e che punge, che ride che ride e che uccide. Vita quasi non più vita, tanto la coscienza l'adegua; vita in ogni suo nascosto moto, meccanicamente nota, translucida vita soffocata di luce, per ogni dove scrutata). Vita abbondante, vita variissima dove le vite degli altri, le infinite espressioni di vita, libri di migliaia di pagine, racconti di infinite vicende, poemi tumultuanti di musiche, sono piccole note, sono piccole, intense come occhi, sigle a comporre la intricata cabala mia; vita sicuramente travata di pensiero robusto; tumultuante, rigurgitante di novità di pensieri. Immobilità del mio corpo e vasto franare e infaticato costrurre nella fosforescente capacità del mio cranio.

Vita ora trillante come una canzone cantata, vita ora ridotta, ora tenuissimamente pendente ad un ritmo di canzone d'amore, (come un respiro acquetato, come un respiro che s'attenua, che s'allieva, che par cancellarsi e tacersi nella morte del sonno) vita ora senza ritmo, plumbea, vita ora su un amplissimo ritmo come dei ricorsi nel cosmo. Vita complessa, disordinata di ritmi e di vite diverse, tutta pervasa, tutta raccolta e guidata da un unico impeto.

Travasamento totale della mia libera vita come un dramma di Shakespeare. Dramma con lunghissime scene, come sbadigli, inutili; dramma di vasta tragicità come la bufera sul mare e di molto saltabeccare un po' matto di risa e di frizzi. Dramma senza orditura come della *Tempesta* e del *Sogno* accanto all'*Amleto* e al *Macbeth*, dramma della mia libera vita con vagabondi sogni senza scopo e confine (pause nello spirito mio di infiniti balbettamenti canori, getto lietamente pazzesco di forze come un bimbo che scagli ridendo dell'oro nel mare), con tenacie virili e pazienti, con ansie intense e trionfi. E con liete risa! Vita con molte, risonanti, (col capo arrovesciato e il respiro in ritmo rotto-mozzato nella calda capacità gorgogliante della tondamente aperta mia bocca) amplissime risa per tutto il gaudioso mio corpo in sussulto diffuse. Vita che è la vita, che è una vita che è una propagazione inesausta di liricità vibrante, che è una lirica esaltazione di tutte le cose intorno a me che mi muovo. Vasta tragicogioiosa liricità del mio mondo ch'io stringo e organizzo e dirigo; organica complessità del mio reale mondo, (geme qui un tarlo!) dove ogni cosa canta e soffre concordemente con me ».

— Rifacimento della prefazione al *Cromwel?*

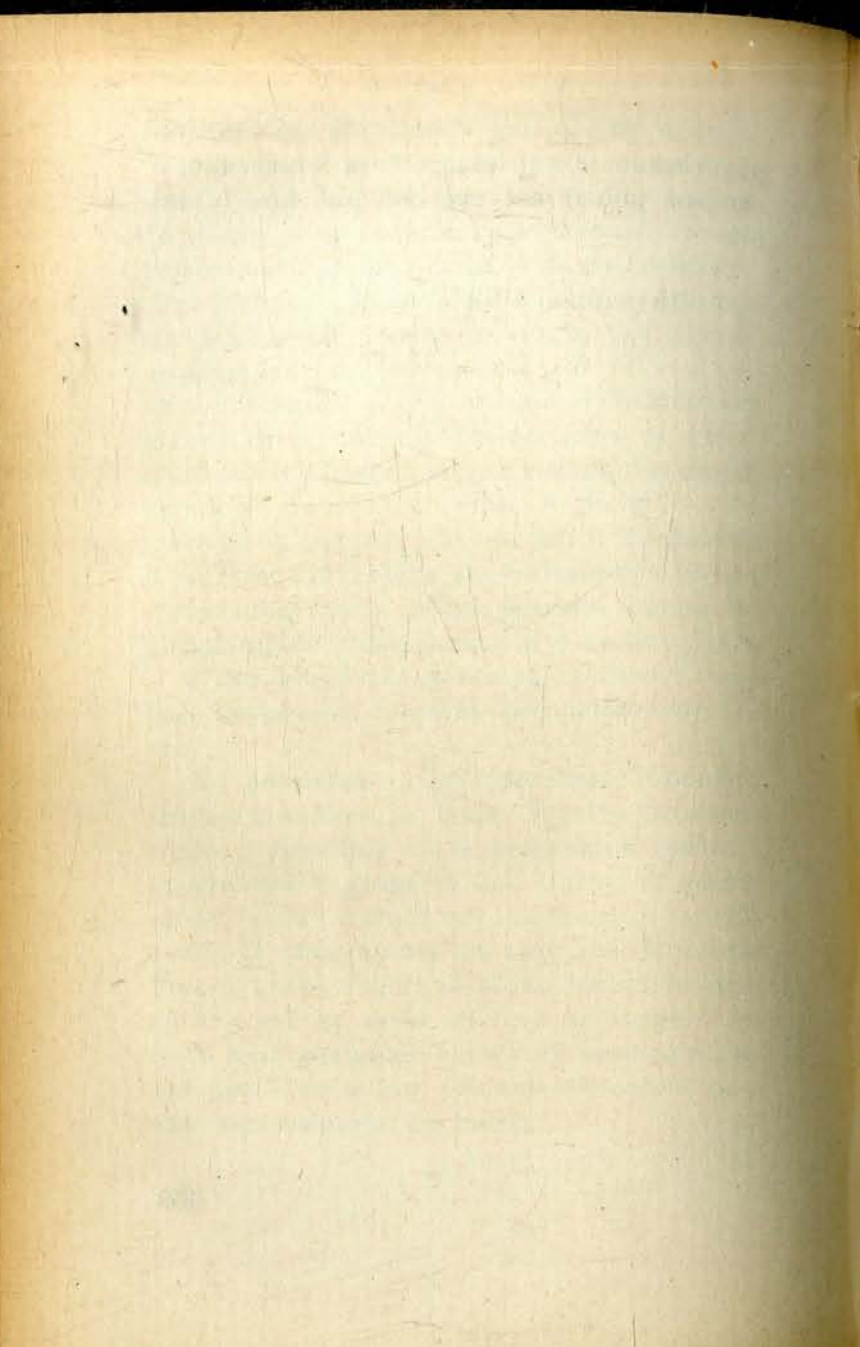
L'autore non vuole, ma io risento qui le varie formule vittorughiane della libertà dell'arte, della libertà nell'arte ecc. ecc. Libertà miserabilesca del *tutto in tutto*, del bello accanto al brutto, del grottesco accanto al sublime, del bene accanto al male e che so io. E tuttavia questo testamento pare un proclama. Proclama d'una rivoluzione nuova dopo la romantica (epigoni compresi) specie francese. La *libertà* vittorughiana non direi che sia negata ma pare che qui si navighi, come dire? in un mondo più spirituale. Lasciamo andare. Che cosa precisamente l'ignoto volesse non so. Totalità di una vita: arte che sia filosofia e viceversa; obiettività lirica e liricità obiettiva ecc. Ma la lirica è lirica e la filosofia è filosofia; e vi è una forma, una espressione per l'una ed un'espressione per l'altra. Diamine! Quando io penso concettualmente non faccio dell'arte: organizzo degli universali, mica dipingo delle definite intuizioni! Ci potrà anche essere un pudore per le opere grandi, ma pur io *dico* che ho e che ci vuole un po' di pudore, (di orgoglio, di sussiego, già, di sussiego) per la tecnicità della filosofia. E cosa vuole l'ignoto? degli scompisciamenti sentimentali, delle esaltazioni liriche qui e là nella vetrigna lucidità del mio ragionare? E cosa ci ha a fare il sentimento col concetto il sentimento che è mio o tuo,

astratto, d'un attimo, col concetto che è l'universale, che è l'eternità universale e reale. E cosa ci ha a fare la soggettiva empiricità, con l'oggettività tecnicamente, precisamente, scientificamente espressa della logica concettuale? *Dico* dunque che la filosofia io la faccio come Machiavelli faceva la storia. Già; che si spogliava degli abiti di tutti i giorni e si vestiva in pompa e non era più il Machiavelli gioca-a-carte, inganna-tempo (dico di quand'era a S. Casciano), ed era spirito grande fra spiriti ed accadimenti eroici e grandi. (— Si metteva in pompa, non era più il Machiavelli ecc. Che ciò dunque sia esaltazione? Che la esaltazione, che la liricità pervada dunque legittimamente anche la storia e la filosofia?).

E dico che il mio ignoto par fondere e rompere definizioni e confini ben nettamente fissati.

Ma proclama o no (proclami, proclami, sempre proclami in Italia. Persino proclami contro i proclami — o programmi contro i programmi — come in una *Critica* di questa estate, — non è così? era anch'esso in ispirito e stile un programma dei tanti: — Benedetto Croce), questi fogli qui sopra hanno in ogni modo e per se stessi, direi, o mi sbaglio? un certo loro cotalquale valore tra estetico e psicologico. E nella loro evidente eccessività posson essere sintomi ed indici.

Pietà, perciò, pel mio ignoto: ignoto, improvvisamente e prima dell'ora schiacciato, e che non può dire e che non può fare ormai più.

15 gennaio 1912.

SALMI DELLA VITA E DELLA MORTE

« Noctem canendo rumpimus ».

1) Con l'eccitazione del canto, come chi s'inebria, come chi s'esalta di vin forte al combattere, romperò, scuoterò la gemente notte di dentro il mio cuore?

Poichè lo spirito mio agonizza in una palude di buio, ed è che come chi ha perduta ogni cosa e la speranza.

Io sono, io sono come chi sente la morte venire, come chi è morto or ora e sprofonda. Peso che affonda nella spettrale (turchina) immobilità delle acque; occhi avidi-spenti alle cose vanenti: lamento, lamento lontano.

Io sono come chi muore.

2) E con l'eccitazione del canto romperò, scuoterò io dunque la morte? (Signore, o Signore!). L'opacità della morte dentro di me, fuor di me a dominio dell'essere.

Sono come colui che ha perduta ogni cosa e non spera; come colui che s'era costrutta,

vecchio, per sè ed i suoi una casa e gli crolla. Io sono come colui che ha costrutto a fatica ed ecco le travi si schiantano.

Ecco che stanco, io m'ero edificata la casa sicura dedicandola col nome di « *Ordine* ». Ecco che stanco sentendo il gorgoglio ancor vivo del sangue nel turgido corpo, io credevo alla « *Vita* ».

Ecco lo spirito mio in osanna dall'inesauribile sgorgo che ha nome di Vita, al fisso polo, ai saldi confini dell'Ordine. (Spirito mio pieno di fede, cullato, sicuro come colui che s'addorme avendo sbarrate le porte!).

Ma, o morte, o morte il buiore (lento) sull'anima! E il tremore del corpo e lo smarrimento e la morte. Vanire, vanire, sprofondare dell'essere nella vastissima immobile notte.

Ecco, ed ecco il cessare del battito, ecco lo sgorgo morire. (Ecco qui sotto il boar del torrente ch'empieva la valle, ch'empieva, che ha empiuto sonoro per mesi il mio sonno, i miei sogni, ecco il boare morire -- languire — fra i ciotoli arsi). Arido, agro, franoso, logicizzar del cervello senza più rombo nè sgorgo.

E perchè più non gorgoglia la vita dentro l'esanime corpo, ecco più la calura del sangue con rombo non pompa nell'arterie del mondo. Come uno scheletro inutile, rigido, sta (mia fatica! speranza mia salda!) la trave dell'Ordine.

3) Oh! oh! che la mia casa è crollata. Oh! oh! e non ho braccia a rifarla. Oh agonia (o agonia senza viatico, più della mia floscia carne; lacrime lente da non più tese palpebre, umidore diffuso sulla mia guancia cava. O dissolvimento, o dissolvimento agognato-temuto nell'incerto buiore!) oh agonia dell'anima ultima, ed inutile gemito.

Oh! oh! che la mia casa è crollata, (non il suggello d'un grido, non la strofe, non la perfetta espressione dell'attimo labile), la reale saldezza dello spirito mio, la salda obiettività, (l'eredità faticata) dello spirito mio che mi pareva immortale e feconda, è crollata, è franata (dentro di me è crollata) or che l'ardore, ora che l'occhio mi trema (non sa dominare), ed urge, urge ansante la fine. Io sono, sono senza più scampo, (brancolo, gemo) nell'incerta palude del buio.

4) E con l'eccitazione del canto, romperò, scuoterò io dunque, (con un irrompente grido, — grido non oltre la mia anima breve!) m'illuderò d'aver scosso la Morte? Signore, Signore, come a te chiama dal profondo l'anima mia! Come l'incredula anima mia ha bisogno, ha sete di te (che tu la districhi e la guidi), o liberatore signore di David.

Poichè, anch'io ho lottato cogli empi « massicci di grasso, altieri-parlanti con la lor boc-

ca », anch'io ho camminato diritto innanzi alla Legge, (ho glorificata la Legge come « perfetta » come « ristoro dell'anima »), e doglie di morte e lacci di morte mi stringono ora.

E poichè anch'io ho glorificata osannando la Legge e la Legge non m'ha sostenuto, trepido-ingenuo geme ora il mio cuore col salmo: « infino a quando? Infino a quando, o Signore? ».

« Infino a quando non farò altro ogni giorno che consigliare nell'animo ed affannarmi nel cuore? ». Come colui che, ecco, presso la fine sua d'improvviso accieca, dovrò spegnermi dunque, disperatamente e non risentire la luce? E drizzami nel tuo cospetto (o s'io potessi dire con cuore verace come nella doglia il credente) drizzami nel cospetto tuo o salvatore Iddio!

Perciocchè frana intorno a me ogni cosa e non ho intelletto più, che per intender la morte. (La morte, la morte, gran porto gran meta del mondo!). Perciocchè frana intorno a me ogni cosa (la gioia la fede) ed ho fatto del « Genesi » l'infallibile codice mio.

5) Libro del Genesi, divina condanna; libro del Genesi, non mai superata parola: « *et per peccatum mors* ». Nella lontananza è il mistero Peccato! Come una fonte buia misterioso patto di morte, come un veleno nel san-

gue nella lontananza dei tempi, alla scaturigine antica dello spirito mio. — Primigenia voluttà della vita e gran figlia di morte, fatica nostra.

(Ordine e Legge, Necessità e Misura, perfezione di vita? Trionfo sapiente di vita? Stremo di vita (onore e condanna nostra) o uomini: grand'ombra, gran marchio di morte sull'umana storia. Fatto m'è il mondo innanzi come una biblica — enorme — gemente lamentazione in esilio. Credevo al crescere eterno e sento tremare nell'orbe, — o meditato Pascal! — il moribondo ricordo d'un perduto per sempre iddio).

Ecco ch'io leggo nel Genesi la trepida storia del mondo; ecco io rifaccio col Genesi la millenaria fatica (del male e del bene). Discrimine del bene e del male giù per la fiumana « Peccato » nel tumulto del Caos (come il scerner dell'oro nella franosa miniera) e gerarchie e ordinanze lente dell'essere e gerarchie e ordinanze di popoli. Travagliosa storia innanzi a me tutta quanta (gran figlia di morte fatica nostra!) Travagliosa storia della terra appena feconda.

6) Aridità della terra (ecco che con lento ritmo io recito un funebre salmo, ed il più verace Genesi) aridità della terra come d'un gran corpo che muore. « *Et cum operatus fue-*

ris terram non dabit fructus suos». Gran travaglio di braccia gran sudare di corpi inarcati sull'avarizie dei campi. Avidità, rapacità degli uomini come di due infanti ad una sola poppa floscia.

(Ecco!). Terra che muori, — ciotolo inutile e informe nell'etereo meccanismo del mondo — e la progenie dell'uomo, su di te come un naufrago. Schiatta effimera degli uomini trepida dell'ultimo sussulto tuo come per la madre un figliolo. Cupida ansia dell'uomo; ed oltre di te, dentro di te, terra, la morte, la morte!

Tu rotoli con ampie volute verso il profondo silenzio; tu tracci nell'arioso spazio la gran scia del nulla; tu pieghi l'anima nostra, (inverto io la Parola?) tu Terra-spirito, corpo del corpo, propaggine e simbolo umano, tu intendi l'anima nostra verso l'abisso buio.

Tu foggi il cuore dell'uomo, (macina al collo in pelago fondo, tu assimili al tuo il nostro destino) secondo la tua legge di morte (gran gittata improvvisa di luce nel buio; gran gittata di luce dall'eternità nel tempo e finitezza del tempo, e confine del tempo la morte. — Dal tumulto, per l'ordine, all'esaurimento di morte).

Umana sapienza con in fondo — per isfondo — la morte: parsimonia di vita.

7) Ordine e Legge (trionfo di vita? O la mia casa crollata. Io dispiego con rassegnato canto la nostra condanna), avarizie dunque di vita, geometria della vita. Noi conserviamo, noi componiamo, (ci è necessario comporre, oikonomízein) la vita; l'ordiniamo con barriere, gradi e confini. (Ecco ed ecco ch'io interpreto, ch'io leggo il mondo. Ecco — sepolcro! — chiarito, fissato l'assioma; ecco che ho dato, — rinnego dunque lo spirito? rinnego l'immateriale eternità dello spirito? — ecco fissato il più fondo, — pratico, utile, certo — oh sepolcro! — assioma dell'essere. Ecco il definitivo peana della vittoria tua, o Morte!). Gradi e confini sul ribollire dell'essere come diritti solchi, come tepide serre di vetro, a spremer bene la zolla; come un sistema di tubi a sfruttar la magrezza (dispersa) dell'acque. Noi conserviamo la Vita e la « Povertà » ci è d'insegna.

8) Siavi stendardo e misura o uomini (raccogliamo le vele!) siavi stendardo la povertà in ogni cosa: anima e prassi. Occhio all'essenza ed all'ottimo; occhio a ciò che nello spirito dura; bando alla generosità — prodiga — bruta. Ed abbiate il cuor di colui che nella carestia presiede aritmetico e fermo ai granai. Sta la più certa saggezza nel composto equilibrio, — o Marcaurelio plumbeo duro

imperatore nostro! o soffocata angoscia e triste eroismo! — Rassegnazione composta sull'opaco fremito di una letale febbre.

Non a noi (non a me!) il tripudio. Non a noi l'abbondante carnosità della gioia.

E perchè non sciorrei io dunque di scatto come su quest'alta roccia i venti il cuore mio vivo? Conflagrazione dei venti sull'enormità nuda del monte; irti cespi delle ginestre; canore braccia dei larici radi; ciuffi striduli dei miei capelli e mie membra nell'urlante agitazione dei venti. O passioni mie, o ribollimenti dei sensi, o dentro di me esultanze della pazza libertà.

Lave eruttate; (figura del primigenio tumulto nella pupilla sbarrata mia!) abbondanza di lave molli e roventi; improvvise eruzioni di millenari strati profondi. Antidiluviane selve, intrecci arruffati di liane e di serpi, caotico viscidume di appena sgorgata linfa. Ma si sperde il mio cuore, si sperde il mio cuore, si sperde e ripugna in questa febbre pigra — oh Caos, oh irrimediabile spavento del Caos, — in questa pazza fecondità senza le doglie del parto.

Fuggire, fuggire improvviso dell'anima come nella notte io bimbo, per un funereo alitare di fantasmi e di ombre. Naturale muoversi dell'anima (o Logica!) sulla fissa dura rotaia del Dovere, come lo scattare dei mu-

scoli secondo angoli e curve. Fin dentro la carne mia, tu morte!

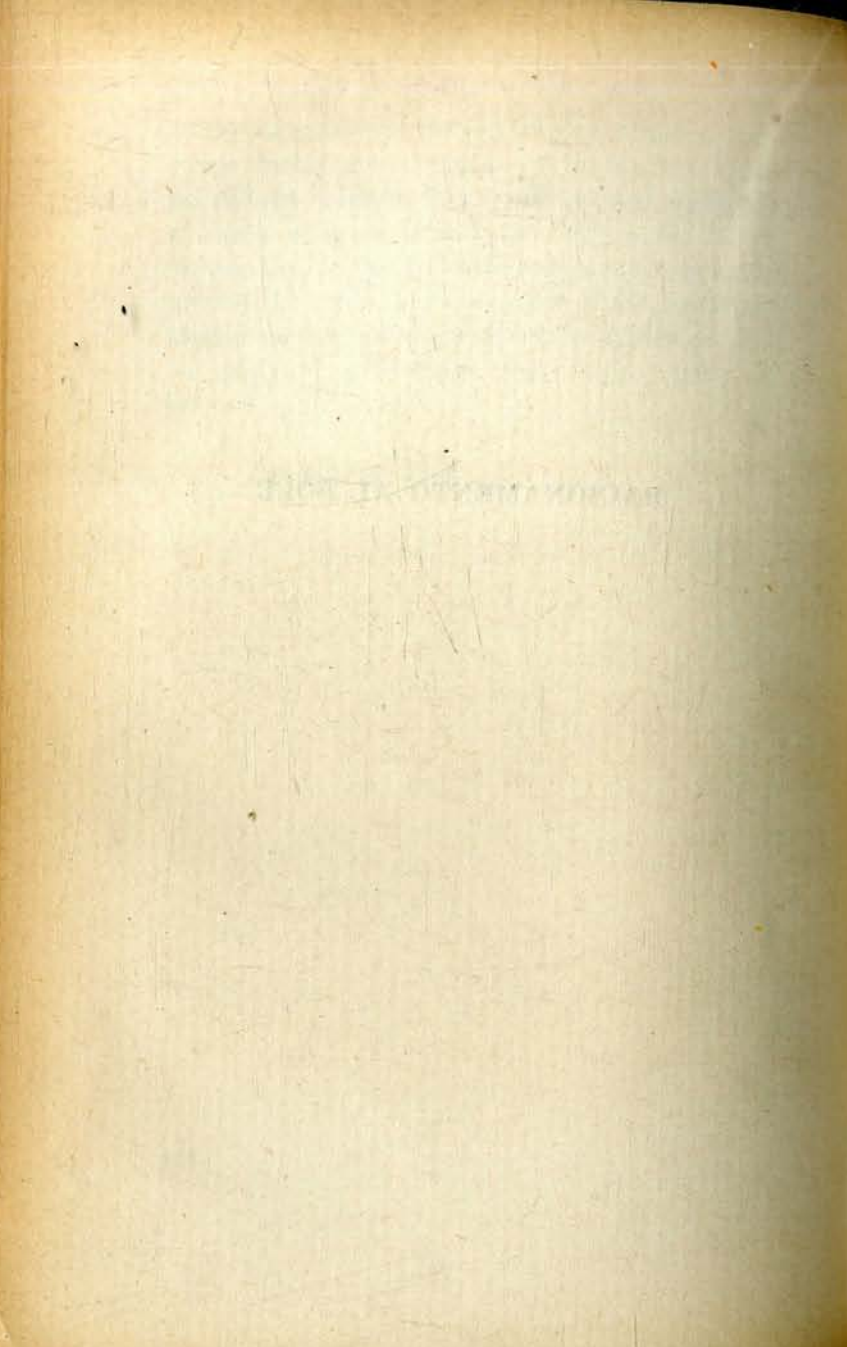
Necessità della morte (gusto della morte!) pungente, scaturita necessità del dolore dentro il mio cuore chiuso, (l'ómero mio nei secoli, s'è fatto alla croce; — Sia fatto alla croce l'ómero vostro o uomini! il legno del conoscere sacro, l'albero triste del male, sull'omero mio antico sta, grave. E l'anima mia è come una mano adunca, callosa, smagrita al lavoro), necessità, necessità dello sforzo con intenti occhi e labbra serrate.

9) O sforzo o dolore! pungolo e prassi, pascolo acre agli occhi miei. O scarna Logica (ed o spesso polposità nubilosa della fantasia primigenia. O idoli, o dei, o grandissimo Iddio, pauroso poderoso iddio, reggitore in eterno, limpido saldo ordinatore del mondo) nell'anima mia trepida e nuova, o speranze fugate, o verità di sasso, vitrea chiarezza del cerebro mio. — E doglia, doglia del perpetuo creare senza che il cuore si appaghi: doglia (ed arida gioia), gioco rude di muscoli e d'anime: accanimenti dell'uomo sulla disperata vita.

Uomini per secoli di secoli dunque (spettacolo!). Ecco io scolpisco la forza: io segno irrimediabilmente l'arresto con magli a combattere; uomini con corrugate fronti, con agi-

li dure mani a costrur la lor storia: e gran storia umana ora finalmente compiuta: conclusa civiltà, cuore del cuore nostro con troppo dolore tessuta, con sottile-sicuro scalpello affinata e finita (non a me, non a noi il tripudio. Non a noi l'abbondante carnosità della gioia!). Fragile-vivo congegno della millenne anima nostra come un definito cesello su d'una pesante profonda (interrata) tomba di bronzo.

Settembre 1912.

RAGIONAMENTO AL SOLE

E' peccato forse? E' vergogna? Io son qui com'una bestia contenta. Qui al sole; tutto nel sole, sdraiato; qui ogni mattina da un po', (è peccato?). Lungo teso gambe allargate massiccio, sull'erba, con bene aperta la mia maglia sul petto, (tutto innondato di sole; e come si cuoce la pelle; come si screpola, scura, di cuoio!) ed il cappello giù sugli occhi calato. Ardo, respiro appena, sono immobile, sono un tronco, sono un sasso nella radura; e dinnanzi a me l'arsa enormità del monte ed il cielo nero, fondo. Qualcuno per strada l'altro giorno mi ha detto: ora stai bene, sei grasso ». Son grasso. Come a dire « son ricco, son sapiente, son più di prima ». Son grasso. E' vero: son più di prima, son cresciuto; dico, son cresciuto dentro.

Venivo ogni mattina alle 9 qui sopra con sotto l'ascella il libro e sul braccio il mantello: mi mettevo all'ombra e leggevo: facevo note col lapis. Non si stava male. Cielo din-

torno, erba, frescura, larici, tutte le altre cose ed io col mio libro (e il cervello), io col foglio e col lapis. Ma poichè son grasso al diavolo il lapis ed il libro; anche l'ombra al diavolo e tutto il resto: mi son messo al sole, mi son steso tutt'intero al sole, non mi muoverò più. Al diavolo il cervello e le note e le pagine scritte (è peccato? è vergogna?) che ora il mio mondo è quest'arsa montagna, rotta-ossuta di gran gobbe nude, gialliccia di ginestre e di grano qua e là; e questo cielo fondo (pauroso) al di là delle creste; e la radura qui intorno, breve, bruciata, ornata di appena verde erba, con ciuffi di cardi spinosi, con grilli qua e là che scattano e stridono un attimo. Dico se è vergogna. Mi godo, zitto, il mio corpo che cresce, che vive (caldo, lento, appena animato) e sono una bestia contenta. Dico se è peccato. Non so più niente, non mi importa di niente più e l'anima mia se l'ha bevuta questa radura secca per le sue fessure di sete e son qui come un tronco, son qui come un masso, immobile, a cuocere.

Certo ch'io cuocio, certo ch'io muto. E se è peccato, farò il peccato, (oh se non fosse mai notte! se la notte mi tacesse nel buio il cervello; dormisse, quetasse come ora di giorno. Oh se non fosse mai notte!) farò il peccato, vivrò di sole, metterò muscoli e grascia e non toccherò più un libro. Basta sussulti, basta

tensione, basta cose profonde, basta dolore, basta basta soffocato dolore ed intellettuali intrichi; io metterò muscoli e vivrò di sole non di cervello e di cuore. Crescerò, sarò com'una pianta sana, con foglie a suo tempo, con frutti a suo tempo, secondo la rotazione del tempo. Secondo natura. Penserò, secondo natura, non sotto pressione; e sopratutto... non toccherò più un libro. Ce l'ho coi libri ora che ingrasso. Che senza libri non si sia uomini? E s'io ingrasso non sarò più un uomo? Basta libri, basta libri dico (e questa la è una cosa banale, da scolaro in vacanza), dico lo stesso che non voglio più leggerne, che rinunzio a farne, ch'io mi ribello a questa coltura di libri, a questa serra calda di libri a cui s'è ridotta l'intelligenza nostra. (Di notte tuttociò lo bollo, con una parola, così: *semplicismo*). E che per esser intelligente io debba cessar di far l'uomo? Facciamo dunque l'uomo una buona volta. L'uomo intelligente, non l'intelligente tecnico il tecnico dell'intelligenza (e che anche questo sia stato detto e sia banale?). Dicono che fuor della tecnica ci son le chiacchiere; a me profano è tuttavia capitato di veder più netto di un tecnico. Insomma siam macchine, ruote di macchine, ordegni di macchina? Dico che la mia intelligenza io la voglio far vivere, bere alle cose, discorrer col mondo così come viene ogni giorno. Voglio

spanderla, voglio sparpagliarla sul mondo come le radici le barbe e le foglie di un albero, non stamparla sulla carta, non nutrirla di carta. E ce l'ho col libro, (son più di due i libri da leggersi nell'anno?) col libro nuovo che se non hai letto sei un ignorante, passi per tanghero. Quand'io tornerò in città il mio amico Battista avrà certo studiati e annotati cento e più libri ch'io qui non ho visti, ch'io di qui non ho visti e saputi. E sarà meno ignorante di me il mio amico Battista. Ma io sarò più grasso (non di lui che lo è, di me ch'ero magro e malato), più bronzato in viso. Ed avrò l'occhio più fermo e più ferma l'anima. Avrò più vissuto (di notte dire « vissuto » mi parrebbe ridicolo. Di notte non faccio mai meco medesimo il paladin della vita contro il conoscere: mi par da femmine). Infine, ch'io avrò vissuto e accumulato e pensato senza bisogno di stampa.

Non mi son l'altro dì, io malingambe, accapigliato col pastore di pecore che mi ha mezzoaccoppato su di qui con una stanga nodosa il mio cane? Specie di bruto urlante (dico il pastore); ma l'ho fatto tacere, io malingambe, non ho mica avuto paura della stanga agitata! Ecco, e che libro mi avrebbe insegnato a ritrovare in me d'un tratto l'impeto, il sangue, l'impeto di mio padre quando, giovane, fuggì di casa e fece non so dove, nelle

cave, il minatore e si battè a pugni, e s'acconciò a vivere, rude da solo? Ecco ch'io mi conosco, ecco ch'io conosco una cosa che nessun libro conosce. E so di me e mi son legato a mio padre, al mio sangue, e so di me e chi sono. Mi riconosco. Dico che serve più riconoscere che conoscere semplicemente e più la sapienza che la scienza e l'intelligenza. Dico che mi ha fatto più meditare, che mi ha arricchito più, che mi ha fatto più sapiente in umanità, il vivere chiuso di questi montanari guardato da presso (e come son litigiosi e come son sciocchi: e come grandi ed *uomini* senza saperlo!) che mi ha maturato più una colpa, un rimorso, un'azione mia decisa contro il parere di molti (non mi pento!) che tutti i cento libri non letti se li avessi letti.

Tuttociò è certo che stanotte al buio, sul mio letto duro, di nuovo io lo chiamerò semplicismo, e tuttociò che mi par ora intrico di artificiale intelletto diventerà pungente e assillante, diventerà vivo e profondo. E' certo che stanotte al buio lo « spirito » che mi occuperà, sarà lo spirito secondo che n'ha scritto Hegel, lo *spirito* e l'*ordine* secondo che io stesso or fa un anno n'ho scritto. (E sarà questo terribile spettro, la Morte, lo « spegnersi », di cui ora l'Ordine, trave dell'essere, mi par lievissima maschera. La morte, la morte, lo spegnersi legge dell'essere! Si schianta dunque la tra-

ve, si schianta la saldezza dell'ordine?). Ma questa parola « sapienza » mi par piena ora; mi par antica e maestra. E se mi propongo di voler esser sapiente d'ora innanzi, non un letterato, non un tecnico, non un divoratore di libri ed un sistematico su carta, mi par che un senso ci sia nel proposito mio. (Confesso che ho riletto del Tolstoi or non è molto. E Platone Karataief non mi dispiace). Ecco qui appunto, ch'io uomo al sole con un brusio d'api intorno e di grilli e con un senso di sano crescere dentro la carne e nell'anima, ecco che io ho ripugnanza per i sistemi del mondo su carta. Non sfarfallerò mica antintellettualisticamente o da estetizzante, ma il sistema lo voglio in me, più cieco, più spontaneo, più modesto anche (sistema materiato-carnale, sistema sentimentale-pratico); lo voglio nello spirito individuale prima che nello spirito con S maiuscolo e filosofico significato annesso. Un uomo come tu lo pensi non è un vivente sistema? uomo libero, largo di mente, largo di anima, atto alla pratica, atto a ogni cosa, riassunto di popoli, riassunto di secoli, riassunto vivente?

Del resto so bene che tuttociò non è chiaro. Dico per conto mio: al diavolo, (lasciatemi dire in pace da me: al diavolo) tuttociò che m'intralcia e mi irrigidisce! E ch'io sia ubbriaco ora? (Me la son presa coi libri coi

libri nuovi, con l'intelligenza stampata e coi sistemi: il che dev'esser ritrito e non può condurre a buon porto). Ma lasciate dunque ch'io balbetti in pace la mia ebbrezza d'un giorno. Ho vissuto con troppa ansia, ho vissuto come se fossi rincorso, come chi getta di sbieco le occhiate spaurito e va. Volevo far presto, veder rapido, veder tutto, veder fino in fondo, presto. Ero nel mondo come una spia inseguita (oh ansia oh morte!). Volevo vedere, segnare rapido qualcosa nella mia fuga. — Non dirò più nulla dei libri, non dirò male dei tecnici, e dei sistematici, non farò del mio caso un sistema contro l'andare del mondo: io son qui che sogno (ecco la verità), son qui che dico il mio sogno (non voglio altro) come quando il mare od una nenia ti culla.

E poichè ingrasso, poichè mi sento come tutte le cose, la terra, le piante, le bestie (sane), nella regolare rotazione del tempo; poichè io cresco col mondo secondo la legge della natura mia e faccio il mio giro ritmato (fissato) nell'essere come nello spazio un pianeta, poichè morrò quando devo (quando avrò pacificamente vissuto il mio tempo, il tempo che mi spetta, non prima), secondo la norma, — io son queto dunque. Non mi sforzerò, (e capirai tu davvero che cosa sia sforzarsi? si può dunque *forzar* l'intelletto?) non sarò avido di scienza e di azione, crescerò, maturerò

lento, *farò* con sicurezza lenta ed ogni mia cosa sarà senza tentamenti definitiva. Il mondo non ha dunque bisogno più di uomini sicuri, *lenti* com'io dico, maturi? Ha bisogno di scribi solo il mondo? Ha bisogno di servi, di aguzzini? Di operai. In verità ch'io non mi metterò ai servigi del mondo. E nemmeno m'affannerò come questi bene intenzionati che stan lì come carradori urlanti intorno a un carro affondato con paferri e staffili, con dimenìo e sudore. Con grida. Io non griderò se pure ho gridato mai. Mi lascerò chiamare « egoista ». Ha dunque perduto il mondo quest'antico egoismo del gusto della sapienza? questo accumulare senza scopo immediato, questo farsi non a questa o quella cosa, dico questo *farsi* antico. Non ci è più permesso al mondo di esser signori; d'essere universali, di vivere, d'approfondirsi d'allargarsi liberi disinteressatamente senza che rulli il tamburo e mi spinga (indietro, innanzi) come nell'esercito in guerra? Sì, siamo in guerra, sì, facciamo la casa mattone per mattone e ciascuno ha il suo obbligo e siam mossi in squadra dal gran congegno DOVERE.

Non è questo che dico; lo so. Dico che tuttavia non bisogna pensar la vita (nè la vita civile) come una macchina, come il gioco preciso di una macchina in moto. E che nell'economia dello spirito c'è bisogno di ricchi, di si-

gnori, di liberi (e di inutili), come c'è (e se c'è!) nell'economia del danaro. Volete uccidere i liberi? Volete democratizzare lo spirito? Già; nel regno del Danaro l'odio ora è contro il signore, contro i tradizionali diritti della signorilità. La si vuole nella lotta, a tu per tu con i servi. Uguaglianza, liberismo, l'aristocrazia crepi (se è necessaria, al più, rinascerà) niente tutele; e perchè tutelare la ricchezza e non il bisogno? niente tutele, siamo in lotta e la ricchezza deve, non stagnare, agitarsi. Tuttociò lo so! nel regno del danaro è così. E il regno del danaro è come una mola al collo, al regno dello spirito. Vedo bene da un po' che è la materia sempre a condurre (ad affogare) l'anima: — e quando tutto nella *materia-danaro* sarà veramente in agitazione perpetua (e non sarà più possibile la ricchezza sicura, tutelata come in antico), anche nell'*anima-humanitas* ci sarà la febbre e la morte (e ci sarà l'inerzia): non avremo più *uomini,* non avremo più disinteressati nè liberi ed avremo chissà? la Macchina. Che è quello che vogliono. Che è quel ch'io non voglio.

Ecco qui che il mondo non vuole ch'io sia (tende a negare ch'io sia) come ho bisogno di essere. Ma poichè ora io sogno, andiamo! che sognerò fino in fondo. Sognerò ingenuamente (creerò un mito; potrà servire!) sognerò di farmi poniamo proprietario di terre. Ed è

possibile dunque esser uomini senza della terra che sia tua, terra di tuo padre e di tuo nonno, terra dei tuoi figliuoli, terra che tu ami e che ari, e che sorvegli e che domini? Terra per la quale, della quale tu vivi.

Vorrai tu dunque ignobilmente vivere, dormicchiare, sostenerti col trepercento che ti sputa una banca, col trepercento eruttato su chissà come da un ventraccio buio che tu hai nutrito con una tua offa d'oro? O con una paga (come il chitarrista di piazza), alla tua canora scritta o parlata fatica? (Vorrai venderti?). O vorrai vendere, dar la caccia allo scudo e al marengo con per arma un sacco di merce, e non aver patria? Tu possederai dei terreni al tuo paese: coltiverai la terra del tuo paese secondo la tradizion dei tuoi nonni. E ritmerai il tuo anno secondo la sempiterna vicenda delle stagioni, dalla primavera all'inverno, trepitando nel tuo cuore per la siccità ed il gelo. E sull'ampiezza dei campi tu stenderai la tua vita sentendo in te la soffice ferita del solco, ed il germogliare ed il maturare opulento. Sarai longanime, sarai, come la terra, paziente; avrai in te il travaglio composto e sicuro della terra tua verso l'autunnale frutto. Onde ti parrà che il suo frutto (e dunque il campare tuo), sia una religiosa offerta di essa a te iddio-padrone; e sarai nel medesimo tempo commosso offerente ed ac-

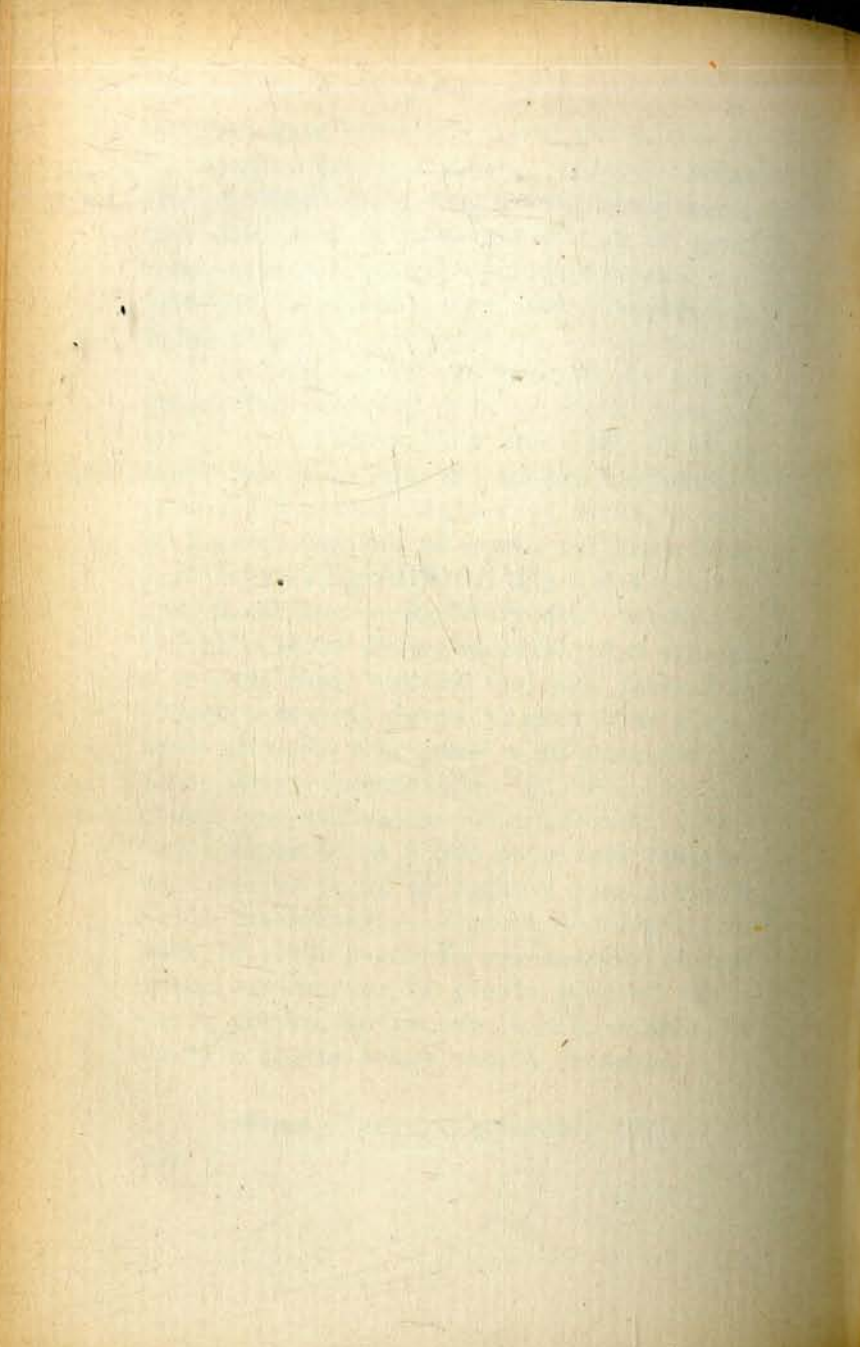
cogliente iddio. Sarai padrone di terre, discendente di nobili padroni di terre e sarai d'una schiatta che ha respirato all'aperto da secoli, che ha modellato il tuo corpo, (il tuo corpo, il tuo corpo! che non ammali il tuo corpo!) e il tuo cuore secondo la più genuina maniera. Sarai uomo (sano) aderente in ogni fibra tua alle più fonde leggi dell'essere. Per ogni parte di te, per ogni tuo gesto, ed ogni tuo pensiero sarà chiara la purità tua, la tua immacolata umanità, perciocchè ogni parte di te sarà stata per secoli obbedienti alle leggi senza deviazioni e tumori. E tu sentirai i secoli dentro di te e tu avrai accolta in te spontaneamente la vita dei tuoi antenati e del popolo tuo per secoli. E tu farai chiaro tutto ciò a te stesso, (il costume e la ragion del costume, il sentimento e la ragione del sentimento, e il fondo d'ogni cosa che sia nel tuo cuore), ed avrai il libero dominio di te e di tutte le cose intorno a te: sarai sapiente.

Tu sarai «figlio di re» atto a governare e a dar consiglio. Tu sarai timoniere di vita, vero intenditore di vita, vero conoscitore e goditore. Saprai come nasce e come si spande la ricchezza prima e come si muovono le passioni degli uomini e come si quetano e come si sfruttano. Sarai unico atto a vedere e a dar consiglio. Poichè sarai libero e sicuro dell'esperienza tua, pieno della forza dei padri tuoi

e della nobiltà verace loro, riposante sulla sicurezza della terra tua che ti porta, con un tuo lento compito innanzi, sentendo senza febbre e dibattiti, la duratura e ritmata fecondità dell'essere. E tu sarai figlio di re, generoso, saldo fra i molti, capace d'anima, atto alla vita, largamente atto alla comprension della vita.

E vorrete dunque scacciati di fra voi gli ultimi (l'ultimo) figli di re, gli eletti? Non volete gli eletti come volpi a cui s'è affumicata la tana? (oh come tutto ciò mi par fantastico e falso nel trambusto della rude realtà, di notte! E come favoloso ed inutile Gobineau colle razze e i suoi figli di re). Il mio sogno è un sogno, sì, ma non mi toglierete però questo cielo e ch'io senza d'altro curarmi mi ci affondi e ne goda come nessuno mai più! Ecco ch'io allargo le braccia disteso in gran croce e spalanco gli occhi e la bocca a un gran riso: io sono, sono « proprietario » di cieli. Ora son chiari, ora son « cielo » e ci affondo. Cielo! Ora è saporoso, or è mio come mai. Spogliatemi dunque (e chi mi toglierà quest'attimo?) e ch'io dimentichi: — io vivrò, ho vissuto. (Oh notte, oh sibilo rauco del mio respiro! oh tormento, oh rimorso, oh pianto, pianto!). Ch'io sia un povero, un insciente e ch'io m'abbia la sanità e questa ariosa vastità dinnanzi.

Ormea (Úpega) 3 settembre 1912.

L' AGONIA

« Con l'eccitazione del canto, come chi s'inebria, come chi s'esalta di vin forte al combattere, romperò, scuoterò la gemente notte di dentro il mio cuore?

— Poichè lo spirito mio agonizza in una palude di buio ed è come chi ha perduta ogni cosa e la speranza.

— Io sono, io sono come chi sente la morte venire. Come chi è morto or ora e sprofonda. Sasso che affonda nella spettrale, (turchina) immobilità delle acque; occhi avidi spenti alle cose vanenti; lamento, lamento lontano ».

Dai SALMI DELLA VITA E DELLA MORTE I. I.
(Inediti).

L'avevan costretto tutto un inverno, cinque, sei interminabili mesi in uno fra i soliti della solita Svizzera, montagnoso-gelato paese di cura, ottocento miglia distante dal suo. Cacumini irti di alpi dintorno e corvi, corvi a sciami neri di cento, grevi-volanti, a tondo nell'aereo zitto fluttuar della neve (ed or ti son sopra pesanti gracchianti e ti schiacciano quasi, or s'allontanano insieme e in gran cerchio girando ansimando fischiando remeggiando con l'ali, o li senti nell'opaco grigiume

dell'aria esercito in corsa tornare); o corvi, quando il tempo è chiaro, macchie nel cielo, sulla frecciata punta di un campanile, rauchi-osceni profeti, appollaiati in funebre attesa di contro a te immobile steso. Cacumini d'alpe, gran dorsi nevosi, bronzeo negrore di abeti compatti terribilmente serî ed irti nel bianco, e rimescolio malparlante di forestierume cosmopolita.

Da casa gli scrivevano che certo era bello lì dov'era « dev'esser bello, dev'esser bello; dicci dunque del paesaggio! ». Ed egli aveva un giorno in cospetto della valle a passeggio sorpreso una bionda cilestre tedesca a incider paziente su una balaustra di legno la sua ammirazione in sonetti: — und schauen, schauen immerzu, — und immer staunen nur und denken: — du einzig Tal, wie schön bist du! — Bello, bello sì. Ma al suo paese quando la tristezza lo pigliava e gli uomini gli erano a nausea, usciva fuori al sole ad accarezzare cogli occhi i pendii verdi la curva dolce delle colline a olivi e gli si diffondeva dentro la mansueta voluttà che ti dà alla mano il dorso velloso dell'agnello o del tuo cane accanto a te queto a guardarti, quando lo palpi e lo lisci. E il mare era suo al suo paese, e le palme e i gai colori delle case lungo la spiaggia nel crasso verdore degli orti, o nell'orto grappoloso fogliame dei pergolati di viti, eran suoi, ben suoi

conosciuti, parte di sè, riposanti: — qui nessuna comunanza, nessuna consonanza fra l'intima sua sensibilità e questa tagliente, brillante bianchezza sul cristallo blu del cielo. Funerea sublimazione di bellezza non vita, non bellezza vivace in questo puntuto nereggiar di foreste tutt'intorno al paese; ed anche la sera quando il tramonto tingeva di una sottilissima lucentezza di rosa i campi di neve in alto, ciò era come fuori di lui, freddo. Mancava il polline odoroso, l'indefinito brusio della linfa, del crescere, il tremito vago sottile dell'ali d'insetto vaganti, mancava l'umida calura della vita diffusa.

Ed una irritazione ansiosa lo aveva preso, un desiderio dell'aldilà dei monti, del colorato lontano: la nostalgia. Di là dai monti diritto ad un pizzo roccioso c'era (ad ottocento miglia!) il mare. Desiderio del mare, angoscioso desiderio delle non presenti cose, cose dentro di lui pungenti e vive, cose tuttavia lontane soffocate dalla distanza pesante, seppellite e quasi innanzi a lui da un gran pezzo di mondo massiccio. Cose vicine da toccarle e cose impossibilmente irrimediabilmente distanti.

Steso sulla terrazza all'aria (questa era la cura) affondato nelle pelliccie e nei libri, (quanti libri, quante turbinose letture nell'immobilità torpida del corpo disteso! Da scenderne con la testa gonfia e gli occhi rossi alla

table d'hôte della sua pensione quando la campanella del desinare lo risvegliava improvviso; da non riconoscer la gente accanto a lui e da parergli d'esser cascato come in un sognante dormiveglia in un esotico limbo d'incrociati linguaggi e di ombre) affondato, come per scordare, nei libri, non scordava. Sulla quadra meditata nudità delle assorbite idee, o sul variegato fluire delle subite attraverso gli occhi favole, nuotavano, quasi velo lento agitato i richiami imaginosi dell'esiliato *laggiù*. E ciò gli pareva bene, se ci rifletteva a tratti, infantile e femmineo; ma non gli riusciva di scuotersi: come scuotersi? Imagini come nella stanza un'ape chiusa nella scia del sole contro la chiarezza dura del vetro: ritornano senza stancarsi testarde con canoro brusio. Finchè cedeva. Era un cullarsi, un assopirsi dolce ed un risvegliarsi improvviso, quasi un ondeggiar tra la neve gelata ed il tepido glauco sconfinamento del mare, tra una definita conclusione logica che lo forzava vivace qui ed il bonario andare invitante di ogni cosa laggiù.

A poco a poco quasi ogni altro interesse andasse spegnendosi in lui fu come invaso da un diffuso torpore, bisogno molle di vivere caldo con le cose consuete d'intorno con niente più delle cose consuete del suo vecchio paese d'intorno.

Ottocento e più miglia! Ed il male! Perchè era il male che lo costringeva qui. Come queste ottocento miglia tra lui ed il suo paese, il male tra lui dunque intristito ed il suo essere pieno. Il male come un monte, come qualcosa di enorme su lui a schiacciarlo. Qualcosa contro lui, d'altra natura che lui, più forte di lui, contro cui ogni spirituale forza cadeva. (E che cos'è dunque ciò?). Male, natùra ingranaggio cieco di strapotenti leggi e tu ci sei dentro pigliato senza rimedio e pietà. Lotta come contro un nemico, contro un invadente straniero (e che cos'è dunque ciò?) e i medici intorno a lui con microscopi e istrumenti. Ma poichè traggon oróscopi e fanno alchimiche propiziazioni segrete, che san di cabala, che san di aruspice, che paion sforzi a placare o a vincere, c'è dunque qualcosa come una divinità feroce contro a me, vittima sua. C'è dunque un *Male,* un funebre iddio contro a me inerme e d'altro paese. C'è dunque qualcosa al di là di me, diverso da me (questo è ben certo), qualcosa completamente all'infuori di me poichè io non lo voglio e gli fuggo e se mi dà tregua io mi levo gioioso e batto le mani e tutto lo spirito mio come in gran festa si libera.

Poichè, sì, sono io stesso la libertà e la gioia; e quest'altro è il meccanismo e la morte. Ed io son la creazione ed esso è il disfaci-

mento; io son l'anima lieve ed esso il peso che affonda. Io sono il lievito. Io sono il lievito in ogni cosa, agito ogni cosa e dò vita, come un vento che passa sconvolge e solleva. Io creo, io illumino e rompo la caligine intorno.

E che cos'è dunque senza di me il mondo? Rovina e caligine. E forse che tu dirai ch'esso è? (Forse esso è?). Il mondo non è ed io faccio che sia: io lo propago in gran onda in torno a me che davvero sono. E s'io manco ecco che tutto s'affloscia e s'affonda, e non v'è storia e v'è caos, e son muti e bruti i fatti e la congerie dei fatti veramente non è. Io dunque sono che vivifico ed ordino; io creo, io distribuisco l'essere, generosamente lo spando, perchè io soltanto sono. Io sono, io vibro, vibro intorno a me l'esaltazion della vita. Ond'ecco ch'io non mi stanco, io non mi sazio di dire ammirato la strapotenza mia. Ecco che come di colpo io disconfino il limite stretto delle cose consuete (nell'arte) e te le impregno dinnanzi dell'universo enorme; ecco che come io ti riempio di brividi e palpiti la crassa torpidità della vita (la libero), e, naturalmente, per spirituale mia forza io la trasformo e l'allargo (Lazzaro putrefatto e giacente, popolazione di morti che si leva e getta il sudario), la aumento e la sforzo nel vastissimo sogno ed in più fonda realtà; (come dunque nell'innondante abbondanza del mio imagi-

nare la realtà s'allarga, s'esalta e sconfina si fa canora e colore nel sussultante tremore della compressa musica mia), così veramente e più addentro io sopporto coll'essere mio l'infinità degli esseri, la sostanza stessa d'ogni corporale e spirituale altra cosa. Bevono in me l'essenziale lor vita come a una gran fontana sgorgante. Sgorgante da me. E sono in me o non sono. Io sostengo, io sopporto, io nutrisco, io son dunque la linfa e l'essenza di tutta la fluente vita; io son l'anima, io son l'atto, io son dio. Or dunque io intendo di essere l'Atto.

Or dunque egli intendeva attraverso l'analogia ed il mito di essere spirito e legge e libertà e creazione. Vittoria, processo, libertà superante. Ma il male; ecco ecco il male per contro. (E tu vuoi intender lo spirito senza aver colmato e passato l'abisso del male?). Perciocchè gli pareva, sì, d'aver come assorbito in sè, cancellata, disciolta l'antica opposizione del male e della biblica colpa; s'era persuaso, sì, che la colpa era scala del bene e che veramente non è, (ma e perchè essa torna, e perchè si ripete e perchè ciò che logicamente par superato ricorre e ritorna? E che cos'è quest'effettivo disordine nel logico ordine? Dico questo incosciente, insistente ricorso e ritorno), s'era persuaso che la colpa, il male morale come atto non è ed è bene, ma

il fisico male, il macigno, questo non scioglieva questo non riusciva ad intendere. L'inutilità del male fisico, questo inutile ceppo! Chè s'io pecco e nel cuore doloro ecco procedo, e procede lo spirito; ma se il mio corpo infiacchisce a che servirà dunque il mio strazio e il mio gemito? Perchè vi è un dolore nel corpo che procede dall'anima e quello lo sopporti e t'è fecondo: — vi è un sacrifizio del corpo che è spirituale, ma vi è un corporale strazio senza ragione cieco. — Dico che se tu credi a un Dio ecco che il gemere tuo può avere un conforto; poichè tu dici: « Egli vuole e s'anche io non so, certo che ciò ha un fine ». Ecco che se tu credi a un Dio tu dici ancora: « E ciò è per scontare, perchè sian rimesse le colpe agli uomini, le mie o dei padri ». Ecco dunque se tu credi che il tuo soffrire, ed anche questo del corpo ti si riempie dinnanzi di un morale valore e ti rassegni in attesa. Ma se tu non credi...! se tu ti sforzi allo spirito, cos'è dunque questo irreducibile peso del corpo che non ne segue la legge? Cos'è dunque questo inutile opprimente dolore del corpo? — Qui a questo ceppo inceppava ed ecco il suo interiore fluire arrestarsi, cessare. E qui dunque voglio tu batta, annaspando, qui contro il duro, contro il gelato buiore. Qui, qui batti, percuoti nel buio, ché qui è il peso e qui l'opacità dell'oggetto. (E intendi tu bene ciò

che io grido affondato, annegato nell'umiliazone del corpo? Senti tu bene ch'io grido, stretto alla gola perchè ogni mia forza mi è tolta. Io volevo, ed ogni tensione si è sciolta; io come uomo amavo e operavo secondo la mia spiritual dignità ed ecco tutto me stesso disfatto in opaco grigiume. Senti tu bene ch'io grido chiedendo che è ciò?). Che è ciò che mi soffoca e inceppa e che lotta con me? Che è ciò? Che è ciò? E vuoi tu ch'io creda alla libertà dello spirito, alla creazion dell'oggetto? Ecco ed ecco contro a me (fra me e la mia libertà) l'eterogeneità dell'oggetto-macigno: si leva contro a me, si oppone, irriducibile, a me, primigenio, scendendo da un polo contrario, come una cosa che tocchi e che urti. Chè qui io volevo obbligarti! (E tu dici che tuttociò è astratta logomachia; che tuttociò è logicheria sillogistica e non ti riguarda? E ch'io ti stanco con ragionari irreali invece di favole vive e di miti. Ma ecco che ciò è caldo e rosso e gemente come una ferita che sanguini in me. Ciò è ancor mito in me e perciò ch'io non lo contemplo e lo vivo, m'attanaglia e mi rode). Oggetto. Trascendentalità dell'oggetto. Fu condotto dall'esperienza del male all'esteriorità dell'oggetto.

E gli pareva d'esser sceso in se come alle radici embrionali, nell'incerto umidore di un plasma di carne e di spirito, d'esser sceso giù

alla scaturigine buia dell'essere suo, e d'avervi nel viscidume del male, di là dal male come sentito toccata l'eterogeneità dell'oggetto. Come se il male, la originaria inimicizia del male fosse il palpabile segno, il visibile indice di un sostanziale mondo di là dal nostro, non nostro. Come se il nostro, diafano mondo di luce, fosse tutto intorno cerchiato e battuto da uno sconosciuto ondeggiare; solidificato buiore assediante le ben definite *mundi moenia* dell'antico Lucrezio. E su dalla logica formula di una dualità fondamentale nell'essere, gli fumigavano senza freno dentro abbondanti e paurose le più bizzarre imaginazioni. E come se veramente egli si fosse d'improvviso affacciato su un vastissimo abisso, come quando la notte, lasciato il chiaror della stanza egli si protendeva dalla sua terrazza sul negrore agitato del mare e nella cava immensità la flaccida tenebria dell'onda pareva salire e gonfiare pareva mescersi su colla densa infinità del cielo in un vastissimo caos di silenzio e di echeggiamenti incomposti, in una viscida buia enormità notturna; una vaga angoscia un primitivo spavento di stupore e di brividi lo fissava incantato. La sua macchia di luce pareva naufragare sperduta nella tenebra malefica ignota. E come se l'intelletto suo avesse rivestita, si fosse rimpinguato della corpulenza degli imaginari antichi, ogni

suo volontario sforzo per far chiara l'intuizione bruta e l'incerto sentimento suo, torpidamente gli generava dentro invece del concetto il mito. Pareva che nuovamente in lui colorato e abbondante risgorgasse il gran fiume delle mitologie antiche. Veramente ripullulava in lui come dal millenario sognare rinata, come scuotente, a ripigliare i suoi dritti, la rarefatta linearità del sopravvenuto pensiero, la muscoluta istoria della complessa fantasia orientale. Ormuzd ed Ariman la battagliante genealogia delle divinità della Gnosi, i demoni, gli ungulati lottanti simboli del bene e del male sulle pietre delle cattedrali cattoliche, e il diabolismo nella natura di molti medioevali mistici cristiani, parevano (stormo divoratore rapace su lui) successivamente esprimergli la paurosità del sentire suo. Per entro il quale l'astrazion del non essere era come il vivente rovescio dell'essere. Era or la Natura, ora la Morte. Onde il male non alternativamente sforzo verso la vita o diminuzione di vita (diminuzion di realtà) ma invasione era, ma sopraffazione allagante di una sconosciuta realtà come una gran ombra stendentesi, un gran buiore opaco sommergente inevitabile la colorata lucidità della vita. — L'oggetto, la Natura, la Morte! Colossalmente meccanica, ciecamente potente. E cosa valeva dunque il pensiero suo impalpabile, il rin-

novarsi vitale suo contro di essa enorme? Vinceva ogni suo sforzo. Allagava, occupava grave-adiposa gli spazi e lo spirito, (soffocava annientava il pensiero e lo spirito; invadeva l'anima sua che gli era parsa robusta e capace, come i secoli, il terriccio e gli sterpi grassi-striscianti, la gran mole e la gloria di un'antica città); si stendeva per tutto impermeabile e dura; si ergeva fra lui e la sua spiritual padronanza come le ottocento montagnose impraticabili miglia, gran pezza massiccia di mondo, fra lui ed il paese dolcissimo suo.

Così che come a un uomo spossato (qui, qui cominciò l'agonia), il pensiero e lo sforzo gli parve un'inutile cosa. Gli parve fredda astrazione e vaga illusione, aerea fabbrica di vanità concettuali, babelica torre inutilmente inalzata ad attingere il cielo. Il mondo gli sfuggiva di fra le maglie sottili; al di su delle dighe inquadrate una irresistibile piena straripava incessante. E c'era rarefatto di qui nel pensiero come nella rigidità dell'orgoglio (aveva perduto l'orgoglio dell'essere) c'era vacuo e gelato, c'era mancanza di vita in questo concettuale sforzo ad affermare la vita come in questo crudamente bianco, funereo, scarnato paese dove pretendevano ch'egli accumulasse all'incontro polposità di salute. (Qui cominciò l'agonia. Aveva riconosciuto reale, aveva data consistenza all'oggetto!).

Del resto qualcosa di vago e di torpido, gli fasciava soffice il capo; il torpore del male gli si diffondeva come dal cervello nell'anima; di lucidamente pensare non gli riusciva ormai più, (ansimava, a pensare, come quando ora forzava il suo corpo a salire: ansimava, sudava) e s'egli cominciava a volte da un ragionare corposo e ben netto, così senza accorgersene come chi passi dalla veglia nel sonno sconfinava indefinitamente in imagini e vi si smarriva cullato. Gli accadeva veramente di sognare aperti gli occhi: era qui e non più qui; aveva intorno i suoi libri e dinanzi per la doppia vetrata della quadra finestra, i tetti imbottiti di bianco con in mezzo, per contro le montagne nevose ed il cielo, un campanile puntuto; ma una volta di soprassalto si scosse protendendo (sbarrati gli occhi) le mani contro qualcosa di buio: una gran parete di nero a cui gli pareva, incerto, d'esser negli spazi scivolato, d'un tratto. Ed un verso chissà come, chissà di dove gli ronzava duro, insistente agli orecchi:

« *Mais de tous tes conseils l'univers est absent* ».

Poichè dunque pensare era il tentar della vita a tastoni (« De forces que tu tiens ta liberté dispose, — mais de tous tes conseils l'univers est absent ») a tastoni per dominare la morte, era dunque assorbire, comprende-

re (falsificare) l'universo di qui dal cantuccio di vita che è in esso, un'inverosimile fantasia gli si dilatò pian piano nell'anima: (agonia!) comprendere, vedere la vita, il cantuccio luminoso dell'essere dal fluttuante mareggiar del non essere. Come se la divinità del non essere si fosse in tal modo impadronita di lui ch'egli partecipasse di essa e ne fosse lo schiavo acquiescente e con essa operasse. Come s'egli si fosse nell'oggetto trasfuso e di qui navigasse stendendosi verso il soggetto pensante, al disotto e con a polo il soggetto vivente.

Certo qualcosa s'era venuto mutando pian piano in lui (rinuncia, agonia): come se una lenta corrente l'avesse trascinato ad un'opposta riva, floscio. (E aveva sempre più rotte le membra ed incapaci di fatica e di moto; ma se stava ora queto in riposo lo pigliava quasi una tenue voluttà titillante e gli pareva d'esser nel suo corpo come in un caldo letto pigramente disteso), qualcosa adesso s'era pure cangiato (come chi dalla nebulosità mattutina del mare discopra, avanzando la spiaggia) nella paurosa parvenza d ciò ch'egli chiamava l'oggetto. L'oggetto si colorava, s'iridava, pigliava forme e solidità, spettrale morente limite della gran notte buia. I tepidi fantasimi della nostalgia (le elementari imagini del vegetare queto al paese suo) gli si fondevano innanzi con le parvenze dell'oggetto-natura

quasi ne fossero un aspetto bonario. Ed eran come atomi vividi, come sabbia dorata, luccicante e calda quasi di disciolto pensiero, quasi di opposto al pensiero; eran una nebula vaga tra il non essere e l'essere e più dormiente non essere che essere attivo.

Ritornò a casa sua come ebbro alla fine del maggio. « Dolce, dolce » ripeteva a sè « dolce » guardando. Il primo soffio tepido d'aria in Brianza il tenerissimo verde dei risi, diffuso; il discreto coro, misurato come un respiro delle ancor timide rane nella sera a non so che stazione dove il treno s'era fermato, e finalmente, giù, la velata tranquillità della primaverile marina, per ogni cosa egli ripeteva « dolce, dolce » fra se. Ed al paese lo pigliò un'infantile frenesia gioiosa di correre di toccare di premere di uscire di sè. (Come un'eccitazione nervosa lo teneva su). E correva ogni giorno diffatti via, come per svestire l'inverno, come per fuori sciamare, lavarsi alla brezza, correva ai vecchi luoghi come fossero amici (giovane erba per tutto ed umidore di orti e giardini) e rideva alle case, agli alberi, alle paranze ancorate e ad una ad una note col loro nome dorato alla poppa e l'odor di catrame e di pesce: rideva e toccava (sfatto la sera; ma ripigliava il mattino). Scese un giorno alla spiaggia a toccare a palpare la rena ed i ciotoli: eran tondi, eran politi e cro-

sciavano sotto il suo passo ancora. E cercò, riconobbe, ad uno ad uno i compagni, salutò come riconoscendo improvviso con ambe le mani affettuoso di cuore con tondo-stupito-gioioso viso e con occhi allargati; chiacchierò coi bottari (scamiciati, sudanti, la mazza in mano, in due in tre a battere intorno il cerchio di ferro, a stringer le doghe) nelle strade del porto a lungo; chiacchierò di olio e di olive (dell'olio buono quest'anno e dell'ulive ultime a maggio), con tutti dicendo le più comuni cose serio composto, ripetendo, dicendo le migliaia di volte, senza posare, contento.

Senza posare; toccava, rideva, parlava sciamava come lassù nel freddo nevoso quando gli era capitato una volta d'incontrare un compatriota per via che, tenendolo, gli aveva addosso rovesciato per ore una cateratta d'infiniti discorsi (ma ben sonanti questi e toscani dopo tanto alemanno!) un'orgia di suoni di parole e di frasi, tirandole giù dai cantucci bui del cervello e dell'anima dove s'erano ridotte ammuffite in imbronciato silenzio, obbligandole ad uscire, a far parata fra le rauche e stridenti dei forastieri intorno che si voltavan passando, a esplodere fuori ben coniate e canore, così, per udirle, cosi, per ridirle, così, per sentirle solo. Febbrile orgia, sparpagliarsi frondoso (morboso), come per un fresco ventare, inutile spandersi, crescere,

infinito spuntare di colorate cose (primavera, primavera!) da vicino ora vedute, ora da vicino godute, tutte intrise, tutte pinte e calde di sole, tutte vive e beate, tutte nuove e quasi gementi di linfa nel buon tepore del maggio. Primavera! Maggio, maggio! Quasi gli pareva d'esser lui stesso il maggio, e di suscitare lui questo farsi di germini intorno, di colorare lui tutto questo giovane gioco di vita. Camminava godendo (e mi s'irida, mi sussurra, mi tremola, mi frondeggia vaga tutta la stesa dell'anima dentro!) provava gioia sol di camminare per via, sol di sentir sotto di sè la durezza del suolo e le pietre (calcarle), d'incontrar della gente su giù in affari o sfaccendata a passeggio, o che so io a fissare così per fissare lo sgretolato meridiano biancore di un muricciolo di cinta con su due grappoli di lillà pendenti (ed il cielo al di là) o d'ascoltare curioso (gran risa e commenti) sulla porta di una qualunque bottega fra i sacchi esposti di ceci e le micche biondastre, l'ultima nuova (importante!) sugli amori della panattiera Leonilde e dell'amico Battista.

Gioia indifferente e curiosa. Era ebbro, ebbro. Come uno che torni da un viaggio lungo di mare che sceso, dopo l'infinita nudità dell'azzurro, tutto gli ondeggia, tutto gli si affolla intorno un po' incerto, — il mondo a bracciate in lui, a ventate in un fumigamento

dorato. Ma gli si era come sfasciata allentata la coscienza; non c'era più fisso pensiero a occuparlo, nè sforzo ordinato verso alcunchè come prima. Pullulare germinare infinito d'infiniti atomi e come se un elementare senso li unisse tripudianti in lui. Come se il corpo suo, non più l'intelletto, sostenesse il suo mondo e più realmente polposo vi mettesse armonia.

In realtà tuttociò che passava l'immediato ed il senso non lo toccava più, ogni giorno più egli perdeva la capacità di riceverlo. C'era ben altro che la primavera e le chiacchiere intorno. Ma era come se tutto si fosse innanzi a lui disgregato, sminuzzato, precipitato a titillarlo in tepida pioggia. Non che la complessa orditura delle cose gli sfuggisse: c'era una vasta agitazione agraria nella sua regione e come in una parte remota del suo cervello si rifletteva dunque passiva l'ombra della dibattuta questione; e c'era una guerra a più vastamente agitare tutta la nazione sua. Ed egli capiva che c'era la guerra e tutto l'intreccio delle cause che l'avevan prodotta e degli effetti che ne dovevan seguire. Ma era come se ciò non avesse valore. Come nel dormiveglia in cui il vagabondare del sogno non ti trascina nè t'eccita perchè hai una semicoscienza degli oggetti intorno reali. E la realtà era per lui ora l'atomo, ciò che della cosa restava,

astraendo dalla sua spiritual orditura. Teneva fermo all'atomo. E vide della guerra l'affollarsi a caffè intorno al telegramma nuovo arrivato, la galvanizzata meraviglia di cento provinciali solitamente zitti-adiposi intorno alla mezza di vino sulla lastra di marmo a giocare a tresette, ora animati a ridirsi l'un l'altro dell'ultimo scontro ed a magnificare la nostra potenza, (era dunque ben strano e nuovo tuttociò). E della crisi agraria lo colpirono i visi ed i gesti decisi dei contadini a frotte, scesi giù come lupi a minacciare (quasi zitti) coi bastoni il prefetto. (Era pure una importante cosa questa sfilata di biechi occhi, di scamiciati petti, di pugni stretti e nodosi con vene tortuose-saglienti e questo temporalesco silenzio per le vie della città incuriosita. Perchè?).

E questo era il mondo veduto dal lato del nulla: percezion delle cose nei loro elementi, come dal lato del cominciamento loro irreale, come non fatte ancora, non manipolate ancora di pensiero e di spirito. S'era come affondato a dove non era ancora il costrurre e lo sforzo; giù dove non era nè il bene nè il male, nè il no, nè il sì, nè il falso, nè il vero, nella vagabondante non legge. Indifferenza gioiosa.

Ma come se questo suo stato avesse dei gradi ed egli li percorresse scendendo (anche

il suo corpo si sfaceva, scendeva) e l'orizzonte suo si stringesse e la luce diffusa s'accentrasse qua e là rilevando (impoverendo) successivamente le cose, sempre più staccandole dalla carnosa complessità del mondo restante, ed in lui le imprimesse pungenti fino a ferirlo, questo suo corporale gioire diventò così acuto che quasi attingeva il dolore. Si accorse di questo, che s'egli attento ascoltava lo scampanare festivo diffondersi grave-argentino e giù d'in alto affondarsi per le case e le vie; o s'egli fissava sul mare il vago barbaglio del sole, o ancora godeva di un gioco di bimbi o guardava sua madre (madre!) guardarlo, — dentro, come una voce nell'eco, gli moriva la gioia, lo angosciava, gli serrava il cuore nell'ansia. Ansia inquietudine al di là del vago gioire. Come se qualcosa gli sfuggisse, gli svenisse tra mano. Come se morisse ad ogni istante ciò che gli pareva più bello.

Ed infatti ogni cosa, sì, (giunse a questo) moriva, ch'egli aveva un istante goduto. Brillava, moriva, s'accendeva moriva, spariva aveva in se la morte, era una momentanea appariscenza dal buio. La morte. E come prima la morte, la morte! E prima tuttavia uno sforzo contrastava al buiore, s'ergeva gridava alto, pareva fissare gli attimi, indurirli, comporli nella (vana?) eternità delle idee, ora (e senti tu questo pianto, questa cava eco per

tutto, la morte?) ora egli aveva come successivamente diminuita, fatta sottile tanto la consistenza dell'essere sodo, ch'esso attingeva, vaniva sveniva doloroso nel nulla. Sentiva il nulla, era come nell'ansia del nulla, col respiro sospeso.

Ma come se di questa indecisione, di questo sfinimento malato (di nuovo gli reggevan male le membra: viveva cogli occhi!) riuscisse ancora incosciente a comporre liricamente il sistema, e dallo stesso suo strazio fuori traesse un'ultima gioia, ecco che quasi al fine gli parve di vagare indeciso sullo spumoso limite del nulla, come nel gran frangersi ondoso del nulla sull'essere, sul germinale bianchissimo spruzzo d'un senza fine mare alla spiaggia a perdita d'occhio diritta. Ecco che veramente egli era nell'iridato frangersi, sull'andare e tornare canoro, nel cullarsi vaporoso spumoso dell'onda alla riva d'un mare. Ecco ecco ch'egli si faceva e sfaceva, colle cose nasceva e moriva, pigliava l'abbrivo nell'aria e cadeva, era reale e irreale, era aereato di nulla e di vita. Egli era tra la morte e la vita (s'esaltava) risospinto dalla morte alla vita, abbandonato (soffio animato) tra la vastità della notte e la luce.

Arrivò tuttavia la calura d'estate col giugno. Si mise a letto fiaccato (« oh agonia, oh agonia senza viatico più della mia floscia car-

ne; lacrime lente da non più tese palpebre, umidore diffuso sulla mia guancia cava. O dissolvimento, o dissolvimento agognato-temuto nell'incerto buiore! »).

Per le spalancate finestre gli entrava il barbaglio e il brusio vasto e il fermento. Sugli ippocastani di contro, cominciò lo stridore nascosto incessante delle cicale in amore. Ed a poco a poco nell'afa del grande silenzio lo stordimento inebriato, la danza aerata cessò. — Restò come un uomo che non capisse, spossato. La guerra s'allargava. Tendersi di forze, rimuoversi, scoprirsi, comporsi di volontà e di idee intorno. Non capiva. (Diecimila morti! Capì che s'eran accumulati in gran mucchio dieci mila morti. Membra lacerate gemiti e sangue. Diecimila morti inerti, distesi: perchè?) Gli portarono il libro postumo nuovo uscito, d'un amico filosofo. Vi si parlava di volontà, di spirito, dell'universalità dello spirito attraverso una analisi della individual volontà. In altri tempi avevano insieme a lungo discusso di ciò ed era un po' suo questo libro. Non capiva. (Bestemmiò. Ed è morto anche lui. Ed eccolo nel buiore opaco anche lui e qui inutile il libro). Le cose si facevano inerti d'intorno; (inerte lui stesso senza forze senza soffio, opaco, disteso); atone, afone, imbottite ed inutili. Senza sapore nè moto. Come se avesser perduta l'ultima loro realtà e

non fossero più che ombra e fastidio. Non erano più: il mondo non era.

Ma ad un tratto un meriggio, sollevatosi a pena, sudando come per respirare, e gli mancasse l'aria, gli occhi gli si smarrirono fuori nel gran vacuo innondato di sole. — Urto. — Le cose erano, sì. Senza ombra — nette, taglienti, diritte. Alberi, case, colline, due uomini fermi, le roccie ed il molo (nell'immobile mare). Spietate, immobili, dure sotto la perpendicolare diafanità del meriggio enormetacente. Corpose, tagliate, nettissime, quasi contro a lui a colpirlo, per dire che erano. Eternità, fissità, indissolubilità di tutte le cose del mondo nella lucida vampa di un estivo meriggio, viste dall'alto. E la terra salda dura amplissimo-stesa a portarle! — Serietà, veracità eternità delle cose e degli uomini: realtà della vita, realtà del pensiero, consustanzialità d'ogni cosa nel mondo col vivo pensiero. (Ed il male? Ed il male?).

Consustanzialità del tuo corpo con l'anima: spiritualità del tuo corpo. Ecco che non puoi separare il tuo corpo dall'anima e devi impregnare quello di questa e lottare. Ecco che il male del corpo è mal dello spirito, lo sforzo di guarire il tuo corpo è come lo sforzo di guarire il tuo spirito. Ecco che tu lotti col corpo, collo spirito dunque tu lotti e se col corpo tu vinci, collo spirito hai vinto. Abbassati (abbassati allargati) a lottare col corpo

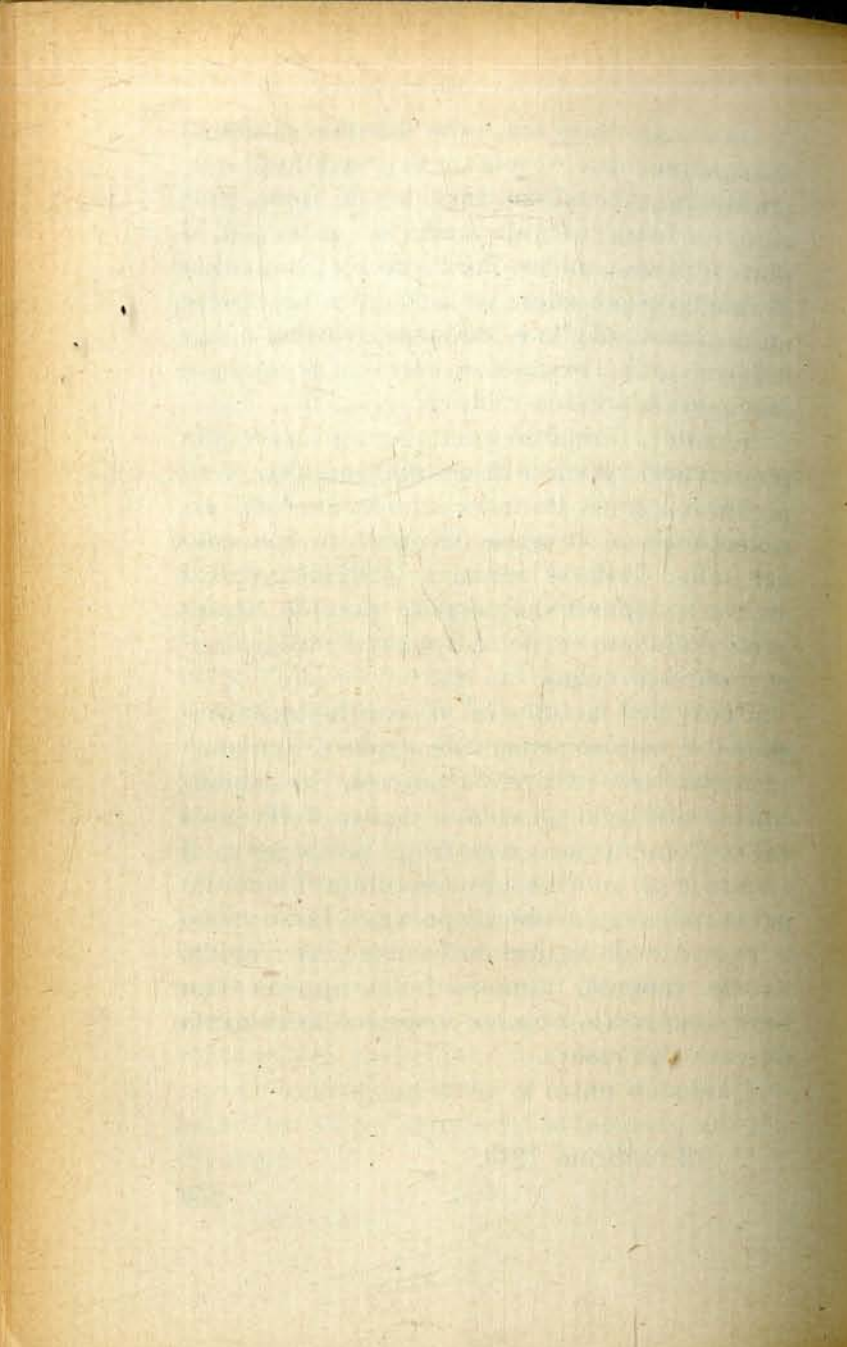
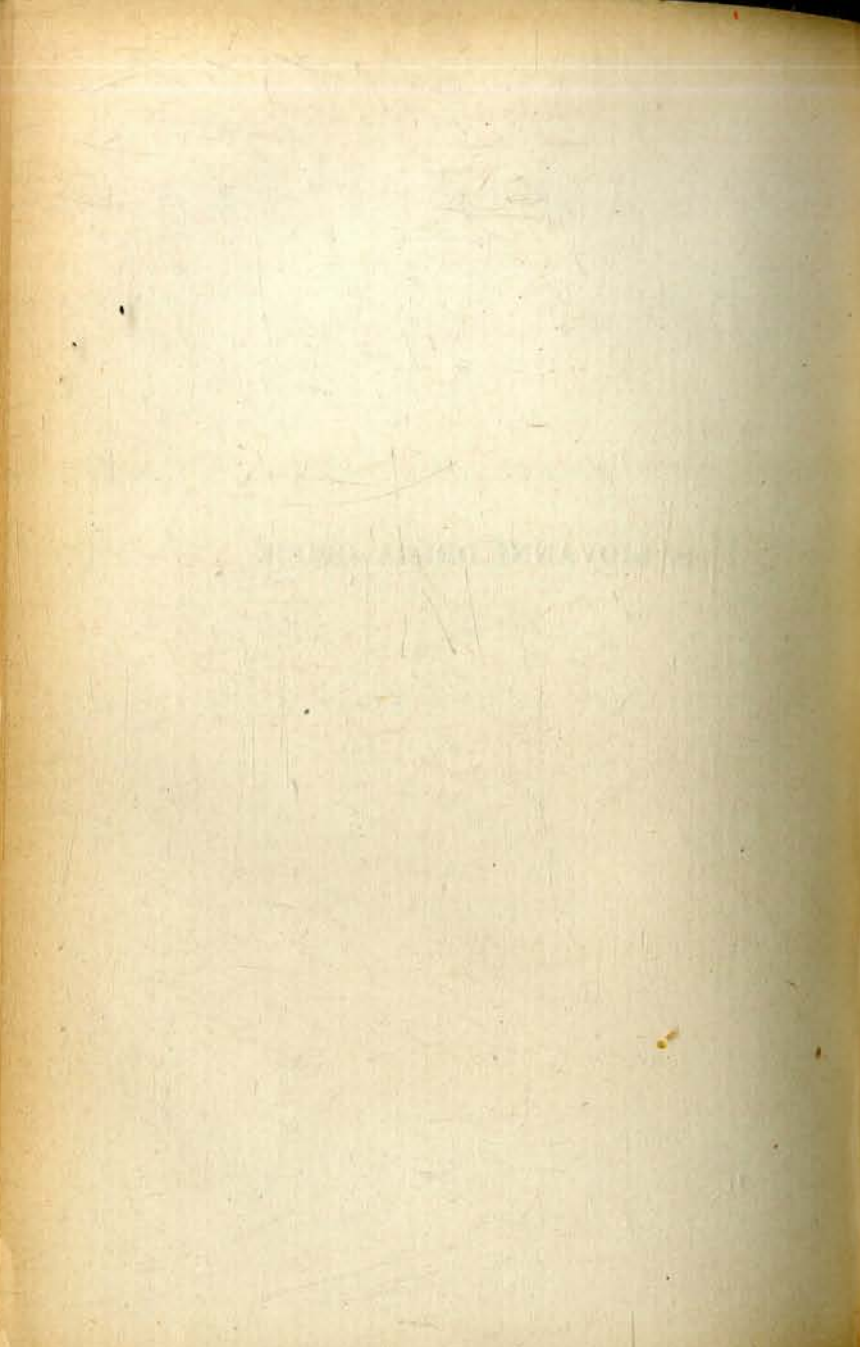
contro i mali del corpo e senza rimpianti e tu avrai adempiuto il compito tuo. Questo è il vero, (questo è il mito tuo nuovo. Agita dunque dinnanzi, come una bandiera in battaglia il tuo mito novello che) questo è il tuo vero. (Ma il male? Ma la soffocazione, ma ogni mio sforzo disperso, ma il vigore d'ogni mio pensiero fiaccato, ma lo spirito al di sopra del corpo, — il corpo, lo spirito — il dominio dall'alto, il mio puro mondo d'idee —, e non ero nato per questo? — ed il mio sentire come una nascosta musica ed il mio fecondo essere libero? Tu mi riduci, tu mi comprimi, come un che precipiti, — io ero in alto, — e tu mi strappi già alla elementarità della vita!) — Or dunque questo è il tuo nuovo vero che non v'è nè l'alto nè il basso che non v'è nè elemento nè somma, ma c'è la lotta ed il vivere, ma c'è lo spirito dove si lotta comunque e si vive (abbassati, rassegnati, umanizzati, allargati). Abbatti i muri di cinta, le aride riflesse categorie nobiliari dell'essere, rompi e scavalca che c'è la vita e non c'è nè l'alto nè il basso. Fondi il tuo corpo con l'anima, chè se tu avrai lottato col corpo avrai lottato con l'anima e non vi è nè corpo nè anima. C'è un compito: « non devi cedere »; hai il tuo compito (universale) nel particolare tuo dovunque tu sia e non v'è disuguaglianza di compiti. — Nè plebe, nè re: sii tu cuore o sii tu muscolo adunco di mano.

— Un giornale era largo spiegato dinnanzi a lui, sulla coltre. Come un aggroviglio di anime dinnanzi a lui, su, fervido; un rosso sforzare, un farsi, la calda storia del mondo. E il libro lì presso sul tavolo, come un gran colpo di maglio e poi come un salire, un procedere un respirare meglio e più largo, l'ordinato agile fermo gerarchizzarsi e costrurre di una salda-canora dantesca cantica.

Ricadde. Sussultava tetanico in una voglia (musculare) violenta di gettarsi innanzi, di ripigliarsi, lottare. Battersi, tumultuare, costrurre, colmare al disopra del male lo spavento del nulla. Gettarsi innanzi, gettarsi innanzi uscire, spogliarsi del torpore pesante, strapparsi dalla morte del corpo, dal nulla, uscire, uscire di colpo.

Fuori per la finestra lo sconfinato barbaglio ed il ritmico senza fine stridore. Spalancò gli occhi, lento! Gli restaron così. Ed il bianchiccio meriggio gli colava dentro l'allargava vasto. Come a poco a poco gli si spegneva il respiro e gli moriva impercettibile il sussulto pel corpo, vagamente gli parve di farsi vacuo e leggero e di restare così come una trepida, irreale, vanente, inumana bolla, appena d'un lievissimo soffio appeso, sospeso alla colorata durezza dell'essere.

Qualcuno entrò e gettò un grido.

12 febbraio 1913.

S. GIOVANNI DELLA CROCE

I.

Questi mistici spagnoli del '500 hanno un lor complesso carattere per cui non possono essere avvicinati ai santi delicatamente miniati sulle pergamene dei secoli precedenti o ingenuamente rappresentati sulle vetrate delle cattedrali; s'era perduto in quei tempi il tipo dei santi semplici, dei Giuseppe da Cupertino smarriti in Dio, ultimo rappresentante dei quali potrebbe essere in Ispagna un frate Diego il Silenziario che passò la vita tacendo e contemplando, o quel Giovanni della Miseria, ingenuo dipintore d'imagini sacre, che diceva la Madonna « sua colomba ». Perduravano, è vero, sentimenti e spiriti medievali; la tradizione dei mistici primitivi è ancor viva in Santa Teresa, le cui pratiche ascetiche hanno stretta parentela con quelle usate dai santi dell'età di mezzo, e i cui rapimenti mi-

stici rassomigliano assai più alle estasi di una santa Ildegarda che non alla pacata e luminosa contemplazione di un Fénelon.

Ma nello stesso misticismo di santa Teresa c'è qualcosa di nuovo che non sapremmo ritrovare nei secoli precedenti: una complicazione spirituale, una coscienza delle difficoltà che s'interpongono lungo la via d'ascesi, un senso vigile che avverte i minimi mutamenti dell'animo anche quando questo è più assorto in Dio, affatto ignoti nonchè ai santi semplici ai più sottili dottori della Chiesa. Questo alcun che di nuovo, che nell'animo della santa si fonde e si contempera con altri elementi più antichi, si rivela nella sua forza pura in S. Giovanni della Croce e nei mistici minori intorno a lui, sì da diventare il carattere dominante della *mistica* spagnuola. La quale non è tanto estatica quanto ascetica; non più un semplice e unico stato di beatitudine, ma un seguirsi, un divenire di stati, un procedere per gradi fino all'identificazione dell'anima con Dio. L'estasi si fa più rara; c'è chi quasi non la desidera più, o almeno l'intende in modo nuovo. Reazione al misticismo medievale che doveva farsi più acuta in Molinos e nei quietisti.

Tuttavia, se di S. Giovanni della Croce avessimo una di quelle mirabili vite che si leggono nelle volgarizzazioni del Cavalca o

nel semplice latino dell'*Opus Aureum* del buon vescovo genovese Jacopo da Varagine, od anche se di lui soltanto ci parlasse un tenue capitolo d'intonazione francescana, narrandoci di estasi e di macerazioni e cominciando ad esempio così: « Fu frate Giovanni uno miracoloso uomo vissuto nel paese di Spagna al tempo di nostra venerabile madre santa Teresa », per continuare un ingenuo racconto di prodigiose lotte col demonio e di rivelazioni divine, per conto mio non esiterei a consigliarlo come lettura preparatoria a chi si proponesse di studiare le opere spirituali che ci rimangono di questo santo. Le biografie che due frati scrissero di lui nel '600 non sanno infatti darcene un vivo ritratto, e certo io so, per continuare la mia supposizione anacronistica, che Jacopo da Varagine e il Cavalca o l'ignoto scrittore dei Fioretti vi sarebbero tanto meno riusciti; ma le semplici leggende di questi ultimi, ora tenui e delicate, ora vigorose nella descrizione di un ascetismo primitivo e talvolta grossolano, se ricoprono di uno stesso mantello figure assai dissimili, appunto per questo loro spirito eguagliatore sanno suscitare in chi attentamente le legge una speciale musica mistica, un'impressione diffusa di religiosità che predispone all'esame e alla meditazione, e insieme un desiderio di scrutare più innanzi e più addentro queste

anime che a volte una parola del narratore discopre, ma che un ritmo uguale avvolge poi tosto d'una velatura uniforme allontanandole nel mistero. All'occhio distratto le figure secondarie dei *Fioretti* sembrano tutte muoversi in uno stesso modo, ripetere le medesime parole, riflettere solo qualche luce dell'aureola del santo fondatore; ma bastano talvolta, per l'attento indagatore, frasi come quelle messe in bocca a San Francesco riguardo a Frate Ruffino, perchè tosto questa figura s'illumini e splenda per virtù propria.

Nulla giova quanto il contrasto a farci intendere le cose difficili. Lasciata la leggenda per lo studio dell'opera spirituale di Giovanni della Croce, avremmo il senso acuto di trovarvi molto d'inatteso, tuttociò insomma che quella non sa esprimere e quasi non lascia intravvedere. La narrazione della leggenda ci apparirebbe come un involucro di una vita più profonda, a volte sospettata dai contemporanei ma non mai interamente afferrata; e sopratutto varrebbe a scolpirci nell'anima un Giovanni della Croce solitario, staccato dal fondo fratesco e inquisitoriale della Spagna del VI secolo, fuori dello scomposto agitarsi della vita religiosa circostante, isolato nella dura pratica dell'ascesi. Certo io non penso che a rappresentarcelo basti una di quelle potenti tele del Zurbaran ritraenti prodigi di

macerazione, figure di eremiti che in deserti o in aspre forre di monti hanno dimenticato uomini e mondo, giacchè frate Giovanni visse in comunanza di uomini ed ebbe una attiva esistenza trascorsa in viaggi per fondazione di conventi e nello scrupoloso ufficio di direttore spirituale e pratico del suo ordine. Ma non vale, senza dubbio a maggiormente conoscerlo l'assiepargli intorno tutto quel vario mondo di uomini religiosi e di frati intriganti che gli furono contemporanei, come per tratteggiarne la vita interiore non vale il mostrare ciò ch'egli più o meno deve a santa Teresa. L'intrattenere con gli altri uomini quelle relazioni che l'insieme delle cose e la pratica della vita gli imponevano, non diminuirono in lui quell'intensità di vita spirituale e quel dono di attrazione che fanno di un Newman nella vita collegiale dell'oratorio di Birmingham un vero e proprio solitario. La vita attiva dei mistici non va studiata dal di fuori, ma ricercata al di dentro, per un processo interiore; essa è come la piena espansione di quella forza spirituale, concentratasi nel loro animo per consuetudine di meditazione e di preghiera, che trova nell'azione pratica il suo fine temporale.

Per tutto questo, io non mi stimo in dovere di riprodurre qui, quasi a sfondo, e citando il Fourneron, come un coscienzioso stori-

co farebbe, il quadro che tutti conoscono del regno di Filippo II, uomo, dice il diario di Camillo Borghese « di statura picciola, di aspetto gioviale et con bocca grossa et tutto canuto, che li rende gravità » (1), che maneggiò il mondo con una sua speciale politica d'intrighi e che ebbe un suo particolare ideale religioso inquisitoriale. Dovrei, in questo caso, ricordare, come qualcuno ha fatto, una simbolica incisione che orna il libro di Fray Juan de la Puente (2) dopo aver ornato con meno complicazioni quella dell'inquisitore generale Luis de Paramo (3), dove due donne simboleggianti la Spagna e Roma papale si danno amichevolmente la mano. E continuando dovrei, col riassumere la prima parte del volume del Rousselot (4), dimostrare come per determinate condizioni storiche la Spagna fosse naturalmente condotta al misticismo del XVI secolo, ed allora con bell'ordine parlare ad uno ad uno dei vari scrittori ascetici e mistici che possono da lontano o da vi-

(1) Pubblicato da Morel-Fatio in *L'Espagne au XVI et au XVII siècle,* pag. 175 — Heilbronn, 1878.

(2) *De la conveniencia de dos monarquias catolicas la de la Iglesia Romana y la del imperio Español* — Madrid, 1612.

(3) *De origine et progressu officii sanctae inquisitionis.* — Matriti, 1548.

(4) *Les mystiques espagnoles* — Paris, 1867.

cino aver influenzato santa Teresa (1) ed introdurre qui, come figlio spirituale di questa, San Giovanni della Croce, al secolo Juan de Yepes, nato a Fontiveros nel 1542 e morto a Ubeda il 14 dicembre 1591. In questo modo la figura di frate Giovanni si perderebbe nella descrizione dell'ambiente, come all'incirca si perde nell'enumerazione uggiosa di miracoli e di casi meravigliosi, veste consueta di tutti quanti i santi canonizzati, su cui con paffuta gioia s'indugiano i due primi biografi, frate Giuseppe di S. Gerolamo e frate Giuseppe di Gesù Maria.

Certo, San Giovanni della Croce ebbe intorno a sè un'atmosfera satura di religiosità. La Spagna, come ogni altro paese in quel secolo, fu piena di lotte teologiche, eco della riforma e del concilio tridentino, lotte che passarono oltre le barriere delle menti volgari ed escirono fuori dal latino dei vecchi trattati, per infiammare un po' tutti; poichè tutto il

(1) Questa ricerca delle fonti, troppo spesso comodo esercizio d'oziosi e di inetti, dà anche qui quegli stessi risultati che ha dato in letteratura: utile alla storia della cultura, non ci aiuta per niente a intendere l'opera d'arte. Che in Santa Teresa vi sieno passi, ad esempio, di Cassiano, di S. Agostino, di Gregorio Magno, che importa, quando diverso è il colorito e il valore ch'essi vengono ad assumervi?

popolo spagnuolo si interessò alle quistioni della grazia e del libero arbitrio trasportate dai drammaturghi sul teatro sacro degli *Autos.* Ma oltre a questo che sa di esteriore e raziocinante, e che fu comune all'Europa d'allora, la Spagna del XVI secolo fu invasa da una sua strana ebbrezza di Dio quale nessun'altra nazione conobbe. Un'ebbrezza non paragonabile al laico moto francescano che entusiasmò il mondo del XIII, con un bisogno vivo d'espansione ed un frenetico desiderio d'eresia begarda o fraticelliana, nè paragonabile a quell'altro misticismo dell'eccellente vescovo di Ginevra, che con qualche pizzico di Molinos riempì un secolo dopo i salotti parigini, Fènelon e Madame Guyon patrocinanti. No, questo di Spagna fu un misticismo monacale ed interamente ortodosso. E poichè all'ortodossia ci pensava il Sant'Ufficio, chi cercava Dio andava scavando nascostamente dentro di sè come chi cerca l'acqua nell'arena bruciata (1).

La vita religiosa non ruppe in Ispagna gli argini secolari del cattolicismo. I più intelligenti fra i protestanti spagnuoli esularono e

(1) Sulla vigilanza esercitata dell'Inquisizione sopra i mistici v. LEA: *Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition* (Philadelphia, 1890).

stamparono i loro libri e diffusero le loro dottrine fuori di paese, il Valdès in Italia, il Servet, Francisco Enzinas, il Valera ed altri in Svizzera, in Germania, nei Paesi Bassi e in Inghilterra. Non uno dei tanti scritti che compongono la voluminosa collezione dei *Reformistas antiguos españoles,* intorno a cui lodevolmente s'affaticarono l'Usoz ed il Wiffen, fu popolarmente diffuso in Ispagna. Alcuni moti protestanti suscitati in Madrid, in Valladolid e in Siviglia furono prestamente repressi ed in ogni modo non mostrano d'essere espressioni di un effettivo e intenso sentimento religioso popolare (1). Del Cazalla, che fu elegante predicatore ed ebbe il coraggio di esporre, mascherandola, la dottrina della giustificazione per la morte di Cristo dinanzi al-

(1) Per il protestantesimo in Spagna vedi il Tomo II della *Historia de los heterodoxos españoles* di M. Menendez y Pelayo che, quando scrisse questo libro (1880), era partigianescamente cattolico. Interessante, perchè contrario nello spirito al precedente, uno studio di M. F. Guardia in *Revue Germanique* (1861): l'*Espagne protestante,* che ha i torto di non capire quanto sia contrario al genio della Spagna lo spirito della Riforma. Bisogna ricordare che, ancora cinquant'anni or sono, il Balmes inneggiava all'inquisizione. — Vedi inoltre: Llorente, *Historia critica de la Inquisicion de España,* 1822; Adolfo de Castro, *Historia de los protestantes españoles,* Cadiz, 1851.

la principessa di Salerno, una cronaca del tempo dice: « il suo parlare era tossico in vaso d'oro... con che tirava dietro di sè tutto il *licenzioso* della Corte » (1). Larga estensione ebbero le società di *alumbrados* (2) con un loro speciale metodo d'orazione conducente a « movimientos gruesos y sensibles » ed infine a « movimientos libidinosos » (3), con un insieme di pratiche in cui alcuni hanno voluto intravvedere deturpate s'intende, le dottrine future di Molinos: ma sfogo di povera gente ignorante, con qualche radice nel moto begardo di Catalogna, non furono che il rifiuto e la contraffazione del vero misticismo spagnuolo. Il quale misticismo, completamente sviluppato solo nell'apostolo dell'Andalusia Iuan de Avila, in santa Teresa ed in S. Giovanni della Croce, chi ha l'orecchio e l'anima piene di certe glosse poetiche di suor Teresa di Gesù, lo riconosce un po' dappertutto. Ed è qualcosa che ricorda quello strano Cristo del Velasquez, disperatamente appeso alla Croce, col volto mezzo ricoperto dai capelli che gli spiovono innanzi e con dietro una in-

(1) *Riforma degli scalzi* (Cronaca dei Riformati). Traduzione italiana, 1654 - Tomo I, pag. 561, (anno 1577).

(2) Vedi *Historia de los Heterodoxos españoles* - Tomo II, Libro V, Cap. VI.

(3) Idem. Capo IV: *Los alumbrados de Llerena.*

finita nerezza opaca. Qualcosa che bisogna isolare dove si trova, lasciando da parte la vecchia smania dell'avvicinamento e del raffronto.

Per questo io penso che il miglior metodo, tolta una certa artificiosità nella disposizione, sia ancor quello per biografie che ha seguito il Rousselot. E se posso accettare il metodo contrario usato dal Menendez y Pelayo (1) che classifica i mistici di Spagna a seconda dell'Ordine cui appartengono, basandosi sui diversi indirizzi di studio che ciascun Ordine seguiva e quindi sulle supposte diverse influenze di pensiero e di sentire, è perchè credo che gran parte della gente ch'egli dispone in cassette non ha nulla a che fare col misticismo. E, d'altra parte, anche ammettendo influenze esterne su ciascun mistico, ricercarle ad una ad una sarà buona cosa per la critica (ed io credo che in questa maniera anche San Giovanni della Croce ci diventa un centone di ascetici precedenti), ma non certamente un modo per comprendere e gustare un mistico. Questi come tale non deve niente a nessuno; tanto più un mistico spagnuolo che non è nè un raziocinante nè un metafisico. Assenza assoluta di metafisica peculiare di questo misticismo; e se trovate un uomo che vi citi Pla-

(1) *Historia de las ideas esteticas en España*, Madrid, 1896, tomo III, cap. VII.

tone o Plotino e testi filosofici siffatti, potete senz'altro ficcarlo nelle classificazioni del Menendez, ma non vi venga in mente di porlo accanto a S. Giovanni della Croce ed a Santa Teresa. Anche in chi cita è facile accorgersi che la filosofia è solo abbellimento, come si può vedere ad esempio in quel Gongora del misticismo che è Fray Pedro Malon de Chaide (1), uomo che ha letto e qua e là copia criticandolo Leone Hebreo, che ha sentita l'influenza del nostro Ficino (2), e che sfoggia apertamente la conoscenza di tutta la scuola alessandrina. Ma è un abbellimento; giacchè la filosofia in Ispagna non scaldò l'animo di nessuno, tanto è vero che, con buona pace di Marcellino Menendez y Pelayo, che in qualche luogo si propone di scrivere una storia della filosofia spagnuola come ne ha scritto una sullo svolgimento delle idee estetiche, con buona pace di lui, dico, non si ebbe in Ispagna una vera filosofia nazionale, non un vero e proprio filosofo, ma una folla di commentatori (3); non una teologia propria, ma, se to-

(1) *La conversion de la Madalena* — in Bibliot. de autores españoles — Escritores del siglo XVI, tomo I, Madrid, 1862.

(2) M. Gutierrez, *Fray Luis de Leon y la Filos. esp. del siglo XVI*, Madrid, 1891, pag. 113.

(3) Questa indigenza filosofica dura anche oggi. Nel manuale dell'Ueberweg e Heinze la storia del

gliamo Molina, una servile ripetizione di San Tommaso, e nemmeno uno speciale indirizzo ereticale, ma il riflesso sbiadito dei moti che si succedettero negli altri paesi. Chi scorre i tre ponderosi tomi della *Historia de los heterodoxos españoles* non sa scoprire, come lo si scopre studiando le eresie tedesche e italiane, un carattere comune che leghi quest'insieme di pazzie religiose che la penisola iberica in mille e cinquecent'anni ha prodotto. Filosofia e teologia le troviamo sì riunite nel XIII secolo nella sintesi scolastica di Raimondo Lullo, percorsa da vene mistiche e penetrata a volte da uno strano ardore eretico, sintesi paragonabile, a detta del Menendez, a quella di Hegel; velleità di nuovi indirizzi scorgiamo anche nella prima metà del cinquecento, dietro l'impulso di Erasmo; ma l'ἔρως filosofico, il tormento segreto della ricerca, li dobbiamo pur ricercare in questi maestri del XVI secolo che di filosofia non facevano professione, anzi ne aborrivano. Nemmeno Platone, l'eterno auriga di tutti i sognatori, seppe guidare questi uomini: e tolto l'autore dei *Nombres de Cristo*, Maestro Fray Luis de Leon, professore dottissimo dell'Università di Salamanca, che vuole un suo posto a parte, e che

movimento speculativo spagnuolo contemporaneo occupa poche pagine.

fu, come qualcuno ha detto, un rappresentante dell'umanesimo religioso ed ebbe l'anima piena di un ideale di pace sociale e di un sentimento largo della natura, quasi tutti gli altri mistici sono ignoranti, e nell'ignoranza trovano quasi un presidio contro le denunzie del santo Uffizio, che li guarda a vista e impedisce loro di accostarsi alle fonti della nuova speculazione. L'uomo è qui per forza costretto, abbandonate guide e libri, a cercare in sè stesso, a scavare profondo nell'animo, ad aprirvi senza inutili giri le vie diritte e rapide attraverso viluppi ed ingombri, onde non più romanzi metafisici sulla generazione di Dio o sulla successione delle ipostasi plotiniche, ma l'espressione immediata di una vita ascetica realmente vissuta.

Così in San Giovanni della Croce, che fu appunto uno di questi uomini tormentati nel segreto, che hanno fretta di giungere a Dio, non un indugio nè un ornamento; nei periodi larghi e tuttavia rigidi si sente l'asprezza della flagellazione a sangue, e il pensiero vi s'appiglia come il cilicio alle carni. Non un dubbio nè un momento d'attesa o di riposo; qualcosa che stringe e comprime ci dà in lui il senso di un'insaziabile cupidigia del divino. Giovanni della Croce non è quindi fatto per le anime sbattute uso Huysmans, che se ne sbigottisce in *En Route*, meno ancora per le ani-

me tenui. Chi si accosta a lui come a una guida spirituale per trovarvi un entusiasmo d'amore che riempia l'anima, sente una aura gelata ventargli in viso: è un monte ripido tutto anfratti e scoscendimenti. Non un sottile maestro che frughi delicatamente le anime divote e faccia quistioni minute, o risolva ad uno ad uno tutti i problemi della vita morale, un medicamentoso palpatore di coscienze quale Padre Alonso Rodriguez, e nemmeno un predicatore arcigno che minacci. Egli va diritto senza scomporsi per una sua via e dice chiaro che solo pochi possono seguirlo: « Mi pare che se anche io avessi scritto con più cura e maggiore perfezione, non potrebbe, ciò ch'io ho detto, essere tuttavia gustato dai molti; poichè non ho trattato qui di cose molto morali e saporose per gli spirituali a cui piace di andare a Dio per mezzo di cose dolci, ma ho dato sostanziale e solida dottrina a tutti coloro che vogliono giungere alla nudità di spirito di che innanzi si tratta » (1). Fra le parecchie lettere che di lui restano ad attestarci la sua opera di direttore d'anime, non una che lontanamente ci ricordi l'amoroso periodare carezzevole e mellifluo di Francesco di Sales. Scrive a monache come se scrivesse ad asceti: « Perchè la lampada del nostro spirito non

(1) *Subida del Monte Carmelo.*

si spenga, nulla v'è di meglio che soffrire, operare e tacere, e chiudere i sensi coll'abituarsi alla solitudine e all'oblio di tutte le creature e di tutto ciò che accade, sprofondasse anche il mondo... giacchè non è possibile andar migliorando se non operando e tacendo, interamente ravvolti nel silenzio » (1). E scrive ad un frate riassumendogli in due pagine la terribile dottrina dei suoi quattro trattati, dando l'impressione di chi inacerbisca e scortichi una piaga (2).

Poichè è un uomo che non conosce più questo nostro piccolo mondo di laicali compromessi, un uomo che ha lo spirito fatto di radici di alberi, *hecho de raizes de arboles* come del corpo di San Pietro d'Alcantara diceva Santa Teresa. Non si dirige che ad anime temprate e battute come ferro arrossato sopra incudine, onde dichiara: « Il mio intento non è di parlare a tutti, ma solo a qualcuno fra quelli del nostro ordine del Carmelo che Iddio ha incamminato per l'aspro sentiero di questo Monte » (3). Egli è dunque un aristocratico dell'ascesi, un monaco nel significato vero della parola, e il suo mondo sensibile è chiuso tutt'intorno dalle mura di un monastero.

(1) Lettera II alle monache di Veas.
(2) Lettera IX.
(3) *Subida* - prefazione.

Quest'ordine nuovo dei riformati del Carmelo in mezzo a cui S. Giovanni della Croce ha vissuto fu, senza ch'egli volesse, in gran parte opera sua, e fu, almeno agli inizii, uno dei più rigidi ordini monastici d'occidente.

La Spagna fratesca d'allora pare che di riforme avesse grande bisogno; le testimonianze, talvolta di stampo rabelaisiano (e sono le solite d'ogni tempo e d'ogni paese), abbondano. Anche il buon Cervantes, che « riguardo ai dogmi non ha mai scritto nulla per cui possa essere minimamente accusato di empietà o di libertinaggio spirituale » (1), fa tuttavia dire a Don Chisciotte: « Questi frati dei nostri giorni non somigliano affatto a quelli dei deserti d'Egitto che si vestivano di foglie di palme e vivevano di radici »; e più innanzi fra l'ironico e il serio: « Ma poichè tutto va di traverso, l'ipocrita che finge la virtù fa meno male del pubblico peccatore ». Del resto anche gli ascetici alzarono la voce: una cronaca del tempo infatti narra che « Don Filippo II il Prudente, re di Spagna, zelosissimo del servitio di Nostro Signore e particolarmente della forma delle Religioni che, con le confusioni dei tempi passati, ritrovò rovinate; havendolo tentato (cioè di raddrizzarle) per vari mezzi da' quali ricavò minor frutto di quel-

(1) MOREL - FATIO, *Etudes sur l'Espagne*, I, 315 (L'Espagne de Don Quichotte).

lo che aveva pensato, giudicò che nessuna cosa poteva essere più a proposito che la visita dei propri Prelati (generali) di ciascun Ordine » (1). Per questo il re stesso, intromessosi in parecchie delle varie riforme, come ad esempio in quella degli Eremiti di Sant'Agostino, che volle facessero ordine a parte, ed in quella dei religiosi *Premontrés* (2), nell'anno 1566 fece venire dall'Italia, dove risiedeva, il generale dei Carmelitani (3), frati in quei tempi potentissimi, e l'obbligò a celebrare per la prima volta capitolo in Castiglia affine di prendere i provvedimenti necessari. Poichè il « prudente » Filippo, oltre che essere « zelosissimo », aveva in mente, nonostante la stretta di mano fra Spagna e Roma della sopracitata figura simbolica, certi suoi disegni di autonomia che si manifestarono, come recenti studi dimostrano, anche all'infuori delle riforme monastiche, nella guerra sorda, fattasi aperta e più grave sotto i suoi successori, alla nunciatura spagnuola (4).

(1) *Riforma dei Carmelitani Scalzi*, trad. ital., anno 1566.

(2) *Histoire des ordres monastiques* (P. P. Helgot et Bullot) Paris, 1715, tomo II, pag. 170, tomo III, pag. 40.

(3) P. Giambattista Rossi di Ravenna.

(4) Cfr. De Hinojsa, *La yurisdiccion apostolica en España*, in *Homenaye* a Menendez y Pelayo, Madrid, 1899.

Ma la riforma carmelitana, malgrado tutto, non ebbe carattere ufficiale, e non nacque quindi morta come le precedenti del Cardinale Cisneros, che settant'anni innanzi, per volere della regina Isabella, aveva turbato i sonni dei molti conventi di Spagna con certe sue ordinanze di ferro che determinarono, dicono le cronache, l'esodo verso il Marrocco di mille monaci ribelli. Anzi, l'interesse che quest'ordine del Carmelo ci desta a preferenza di molti altri in quel tempo, sta nel fatto che in esso possiamo seguire il naturale svolgersi e fissarsi dei caratteri che informano la storia di ogni istituzione religiosa: dapprima vi si nota l'entusiasmo largo e profondo di tutti i moti mistici, con una speciale propensione alla contemplazione ed alla solitudine; poi a poco a poco l'entusiasmo si tramuta in disciplina sistematica, sì che lo spirito d'autorità vi soffoca quel che prima vi era di libero e di individuale.

La riforma Carmelitana era sorta difatto in Spagna assai prima della venuta del generale Giambattista Rossi (1566), e prima delle ordinanze di Siviglia che suscitarono in tutto l'ordine malumori gravi. Chi volesse raccontarne le origini dovrebbe, lasciando da parte Filippo II, dar anzitutto conto delle singolari condizioni storiche, atte a sviluppare per contrasto la coscienza mistica; condizioni che per-

mettevano una rilassatezza generale delle regole monastiche (tanto che il Cazalla soprannominato era riuscito ad inquinare di protestantesimo tutto un convento, accanto alla rigidità ortodossa del Sant'Uffizio, concepita non solo come imposizione d'uno speciale istituto, man anche e più come generale modo di sentire. Ed allora raccontare senz'altro come nell'anno domini 1560 la serva di Cristo Teresa da Ahumada, da molti anni professa nel convento dell'Incarnazione in Avila, avendole Nostro Signore largiti innumeri favori e rivelati segreti molto profondi, si determinasse, riconoscente, a far nuova penitenza: e, procedendo innanzi, mostrare con varie citazioni del *Libro della Vita* e del *Libro delle Fondazioni*, come dal desiderio di penitenza essa passasse all'idea di una riforma, e come a poco a poco con fatiche e grandi disagi la attuasse, poichè questa donna bizzarra, che è tutta viva nei suoi scritti rapidi e nel medesimo tempo pieni di femminilità, sia che descrivano il cammino aspro che conduce a Dio, sia che narrino le sue molteplici vicende di monaca girovaga, non era tale da lasciarsi sopraffare dalla generale opposizione di superiori e di eguali, dei laici e del clero. Ma qui andar oltre, narrando minutamente quanto riguarda Santa Teresa nella Riforma Carmelitana, è inutile, poichè da quando Catullo

Mendès ha posto in scena la sua *Vierge d'Avila*, tutti i giornali hanno avuto il loro articoletto in lode delle virtù pratiche e del « buon senso » di Santa Teresa, ed ogni letteratucolo s'è creduto in dovere di ricamarci sopra le solite variazioni.

Ciò che c'interessa per S. Giovanni della Croce è il sapere come la Riforma ispirata da questa donna, che a ordini perentorii oppose una sua caparbia e donnesca resistenza, fatta di sottomissioni finte e di esortazioni infervorate (l'ubbidienza ch'essa loda spesso e di cui dice « per esperienza ho visto, tralasciando ciò che in molti libri ne ho letto, ch'essa fa un gran bene all'anima », non è certamente la virtù che maggiormente pratichi), è di sapere, ripeto, come la riforma ne acquistasse un suo carattere indipendente, e rapidamente si allargasse.

Così, nel 1566 una bolla del padre generale Giambattista Rossi concede a Suor Teresa di Gesù la fondazione di due conventi di Scalzi ch'egli chiama « Carmelitani *Contemplatori* ». Ed il primo contemplatore del Carmelo (cistercense o eremita o gregario di qualunque ordine rigido, i tratti della sua vita sarebbero rimasti i medesimi) fu frate Giovanni della Croce.

« Contemplazione » è parola che suona oggi vana all'orecchio dei più e che non risve-

glia alcuna eco nelle nostre anime. Troppo siamo lontani dai tempi dell'ignoto scrittore della *Teologia mistica* e dei *Nomi divini* per penetrarne il profondo significato; e troppo il nostro sentimento religioso, nonostante le velleità mistiche e le infatuazioni di rinuncia cristiana e buddistica, è volto verso fini sociali, per intendere questo misterioso stato psicologico della contemplazione divina. Del Vangelo la religiosità comune ritiene per solito un certo spirito di umiltà e soprattutto la parte espansiva dell'insegnamento di Gesù, trascurando tutta quell'altra parte che si rivolge all'uomo singolo per incitarlo e avviarlo verso uno stato di perfezione e verso quell'ultimo grado della preghiera che unisce l'anima a Dio. E per contemplazione intendiamo piuttosto l'estasi visionaria e beata dei medievali o la vita rallegrata da canti comuni e da simposî che Filone d'Alessandria splendidamente ci descrive, che non l'ascesi eroica dei mistici spagnuoli, di uomini che hanno lasciato ogni cosa finita per profondarsi nel divino senza forma e senza fine. Mistica sapienza che, come dice S. Giovanni della Croce, «ha il potere di nascondere l'anima in sè stessa... e talvolta in tal modo l'assorbe e l'affonda nel suo abisso segreto ch'essa chiaramente intende di essere staccata e lontanissima da ogni creatura, così che le pare di es-

sere posta in una solitudine immensa come uno sterminato deserto che da nessuna parte ha confini, tanto più dilettoso, saporoso ed amoroso quanto più profondo, grande e solo, dove l'anima si sente tanto più nascosta quanto più s'innalza sopra ogni temporale creatura ».

Ora, questo distacco dalle creature, questo deserto che l'uomo contemplativo fa intorno a sè, appare al sentimento religioso comune e di stampo prettamente sociale come rivestito di un carattere egoistico, in contrasto con le aspirazioni di amore e di carità umanitarie, e allo spirito autoritario della Chiesa appare quasi una minaccia di autonomia e di individualismo religioso entro il corpo solidale e sottomesso dei fedeli.

Contro tali forme di vita spirituale la religiosità sociale sente il bisogno di difendersi, come all'incirca uno stato costituito verso alcune forme di individualismo ad oltranza: l'impossibilità di comprendere conduce direttamente alla persecuzione. In questo modo ci spieghiamo l'animosità di Bossuet contro Fénelon e la sua dottrina, senza dubbio tradizionale, dell'amor puro; ed ancora la diffidenza e spesso l'aperta avversione della Chiesa verso alcune espressioni di misticismo, e lo sforzo da essa compiuto per costringere entro

schemi determinati figure religiose potentemente individuali (1).

Così per S. Giovanni della Croce. Se, morto, l'ortodossia s'affannerà a ridurre allo schema convenzionale la figura di lui (2) ed appoggiandosi sulle sue devote proteste di devozione alla Chiesa, a celare i germi di individualismo religioso sparsi qua e là nei suoi scritti (che i quietisti citeranno invece a propria difesa) in vita egli deve soffrire l'opposi-

(1) Di qui la difficoltà di cogliere, attraverso le relazioni dei processi di canonizzazione e le molte biografie devote, il profilo originale di un santo. « On voit, dice Sorel, que la psychologie joue ici un rôle tout à fait particulier, car l'homme n'apparaît dans cette hagiographie qu'à titre d'instrument de Dieu. Les sources mêmes ne sont que très imparfaitement psycologiques: la tradition a transformé les héros religieux pour leur imposer certains caractères que les masses ont inventées et dans lesquelles ont pris corps les aspirations populaires; les légendes ne témoignent pas sur la vie des saints, mais sur la pensée de leurs adorateurs ». G. SOREL. *Le Système Historique de Renan*, I, pagg. 11, 12.

(2) Ne ho sott'occhio un esempio recente in uno studio, del resto accuratissimo, del carmelitano P. Gregorio di San Giuseppe sopra Gerolamo Gracian, dove si allegano contro l'evidente spirito contemplativo di S. Giovanni della Croce alcune testimonianze inedite tratte appunto dai processi di canonizzazione: attestazioni di eroica carità che provano poco e meno ancor dicono.

zione degli attivi, rappresentati prima dalla parte vecchia dell'ordine del Carmelo da cui i contemplativi, sotto l'impulso di S. Teresa e dello stesso frate Giovanni, s'erano staccati, poi da un partito sorto e sviluppatosi fra i Contemplativi stessi.

Quando la diversità di aspirazioni religiose ebbe a poco a poco condotto a contrasti d'interesse ed a gelosie violente fra la parte vecchia, sempre potente, e la parte nuova dell'ordine, l'opposizione rapidamente si mutò in vera e propria persecuzione che il santo condivise con tutto quanto il Carmelo riformato; per questo lato la storia della riforma coincide con la biografia di lui. Così, passati gli anni laboriosi delle fondazioni, quando frate Giovanni, ritiratosi nell'ombra come confessore d'un convento di monache, vi andava riempendo, nel silenzio delle meditazioni segrete, uno di questi misteriosi periodi di raccoglimento che si trovano in tutte le vite dei mistici, periodo in cui nessun fatto esteriore notevole gli accadde e che gli antichi biografi riempiono col racconto di miracoli e di leggende, fu ad un tratto strappato alla quiete del monastero ed imprigionato: prigionia che dura lunghi mesi e da cui esce il dialogo fremente di amore del *Cantico Spirituale*. Fuggito dai ceppi, egli, per così dire, suggella la propria vita col capitolo d'Almodavar. L'or-

dine perseguitato si ricompone infatti in questo capitolo dove si discutono i fini della riforma e quale indirizzo essa debba tenere, e dove si mostra chiara ancora una volta l'opposizione perenne fra una religiosità tutta volta verso la pratica esteriore e quest'altra religiosità personale e concentrata dei contemplativi. L'elemento attivo è rappresentato dal P. Gerolamo Gracian, confessore prediletto di Santa Teresa, il quale scacciato più tardi dall'ordine che per lungo tempo aveva retto, e perseguitato da Filippo II, prigioniero per anni dei Saraceni, muore nei Paesi Bassi nel 1616... Vita avventurosissima che fa contrasto con quella di S. Giovanni della Croce, il quale si trova proprio di fronte a lui nell'indirizzo da darsi all'ordine nel capitolo d'Almodavar. Padre Gracian vi propugna un programma di missioni che in parte trova favore presso il capitolo. « Ma, dice la Riforma, fu qui dove il nostro Venerabile Padre Frate Giovanni della Croce si oppose con tanto fervore che contro la sua modestia ordinaria due o tre volte uscì alcuni passi fuori della sua sedia proponendo le sue ragioni ». E le ragioni sono queste: « diceva che se la carità del prossimo non si aggiusta con le leggi di ciascun istituto era un distruggerle e confonderle, e che essendo la carità madre dell'osservanza, e lei medesima e non altra, chi conosce le leg-

gi di ciascun istituto le fa aggravio facendola contraria a sè stessa ». Il che in breve vuol dire che se la perfezione sta nella carità, suprema carità è pure la vita del monaco che non tratta affatto con uomini. « Da qui inferiva che essendo tanto propria dell'ordine nostro la ritiratezza, l'eremo, la solitudine, il raccoglimento, la meditazione tutto giorno e notte nella legge del Signore, la carità ch'egli ci raccomandava era questa, non il guadagno di anime d'altri del che avevano incarico altre religioni ». (*Riforma*, a. 1577).

Già nel *Cantico Spirituale* egli aveva detto: « Ed avvertano coloro che sono molto attivi pensando di coprire il mondo col loro predicare ed operare esteriore, che assai maggior profitto farebbero alla Chiesa e molto più sarebbero piacenti a Dio (lasciando da parte il buon esempio che darebbero) se spendessero la metà del loro tempo nello starsi con Dio in orazione, anche se non abbiano raggiunto un altissimo grado di contemplazione » (*Strofe XVI*).

Ma il partito delle missioni prevalse, poichè padre Gracian rispose propugnando la santità dell'apostolato, richiesto anche dal carattere di *mendicità* che l'ordine aveva, e questo contro le stesse costituzioni del Carmelo. A frate Giovanni non rimase che sottomettersi. L'opera sua per l'ordine è di qui innanzi l'o-

pera di chi obbedisce. Regge il vicariato di Andalusia sino al capitolo di Valladolid (1587), indi è priore di Granata fino a quello generale di Madrid (1591). L'ordine intanto va seguendo la inevitabile via di trasformazione, specie per opera di un genovese Doria, frate Nicolò di Gesù-Maria, negoziante fattosi monaco ma recante nel nuovo abito il vecchio istinto di praticità e di calcolo, e che, con l'appoggio di Filippo II, esercita sul Carmelo riformato la medesima influenza esercitata sui Francescani da frate Elia, la quale condurrà alle nuove ordinanze del capitolo di Madrid che mutano completamente le disposizioni esteriori e lo spirito della Riforma. Che valgono allora le proteste di frate Giovanni della Croce, « il quale », dice la cronaca, « non era come alcuni che nel Conclave davanti al Doria celebravano i suoi decreti e fuori ne mormoravano »? Ormai il partito dei *contemplativi* era spento o quasi, e a lui non rimaneva che tacere. Si tentò di mandarlo in missione nel Messico, ma nel frattempo egli s'era ritirato in un convento solitario fuori da intrighi e frastuoni, dove, mentre stava riordinando i suoi scritti, ammalò e morì.

Vita semplice e scarsa di eventi, come quella dei pochi che ad un'azione determinata entro limiti umani preferiscono un'azione più vasta; vita che abbiamo ricordato per dimen-

ticarla di nuovo appena toccheremo il limitare dell'opera mistica di S. Giovanni della Croce (1). Nessuna narrazione biografica, nessuna particolareggiata descrizione di *ambiente* ci darà mai ragione di essa, allo stesso modo che nessun documento varrà mai a spiegarci perchè dal suo secolo Michelangelo si straniasse per vivere faccia a faccia con le terribili apparizioni della sua arte, con le Sibille e i Profeti.

II.

Se nella prima parte di questo scritto ci siamo provati a risvegliare nel lettore, per via di riaccostamenti e di opposizioni, il senso di alcunchè di singolare che si rivela a tratti, fra episodio ed episodio, nella vita del nostro santo, per confondersi poi tosto nella trama uniforme degli eventi comuni e delle comuni esistenze, gli è che sotto la veste tradizionale, impostagli dai suoi contemporanei ed ornata dai compiacenti biografi, sentivamo palpitare un'anima insospettata e diversa dalle molte anime edificanti che si succedono nella sto-

(1) L'ultima e più completa biografia di S. Giovanni della Croce è quella di *David Lewis, Life of S. J. of the Cross* (London, T. Baker, 1897).

ria degli ordini conventuali e che lo sbadato raccoglitore di cronache raccoglie tutte in un fascio. Messe da banda le indagini su questo individualissimo spirito che ci sta dinanzi, e che vuol essere interrogato di per sè, riconosciuta vana la ricerca e la fissazione delle influenze religiose e dottrinali che possono aver agito su di lui, sentivamo il bisogno di disporci a un esame interiore.

Tanto più singolare, in quanto che, nel caso di Giovanni della Croce, non ci soccorre nemmeno una storia psicologica cronologicamente divisibile e determinabile in periodi ben distinti; nè ci è dato parlare di estasi o di straordinari accadimenti spirituali, occorsigli nel tale e tal luogo, nel tale e tal tempo, come ci riuscirebbe per Madame Guyon o per Santa Teresa. Mentre le opere spirituali di queste ultime hanno sempre andamento ed intonazione biografica, quelle del nostro sono meri trattati dalla superficie scabra ed ignuda, tanto che la personalità dello scrittore non vi appare mai in modo palese.

Questi trattati sono quattro: 1.*Subida del Monte Carmelo*, 2. *Noche Escura*, 3. *Cantigo Espiritual*, 4. *Llama de amor viva*; così connessi l'un l'altro che potrebbero considerarsi un trattato unico, descrivente il cammino dell'anima a Dio, su per giù alla stregua della tradizionale mistica cristiana. Ma un carat-

tere fondamentale tosto vi appare e vale a differenziarli da tutta quanta la letteratura mistica anteriore: mentre questa tende per lo più ad esprimere l'effusione gioiosa della vita spirituale e a descrivere le dolcezze che Iddio concede alle anime travagliate che si dirigono a lui, qui il sentimento d'angoscia ritorna insistente e continuo, fino a dominarvi solo. Non più dolcezze e favori, ma una predicazione di rinuncia, studiando i caratteri della quale, in raffronto ad altre espressioni consimili od opposte, ci sarà forse possibile scendere alle radici di questo singolare misticismo.

E' facile persuadersi, avendo sott'occhio l'esempio di San Giovanni della Croce e di qualche altro mistico cristiano, come la concezione schopenhaueriana della rinuncia si adatti solo ad una particolare categoria d'asceti. Lo Schopenhauer conosceva difatti assai meglio i buddisti che non gli occidentali. Ora, senza entrare in quistioni di principî e di dottrine, senza cercare se lo spirito del cristianesimo differisca od assomigli a quello del buddismo primitivo, poichè in pratica cristianesimo e buddismo si piegano a rivestire tendenze psicologiche anche opposte fra loro, è certo che in taluni asceti cristiani la rinuncia appare assai diversa da quella dei monaci se-

guaci del buddha Gautama: essa è affermazione potente di una volontà di vita superiore. Non si tratta già, come lo Schopenhauer vorrebbe, di un rivestimento superficiale, proprio delle credenze cristiane ma che non riesce a nascondere il comun fondo pessimistico; no, c'è qui qualcosa d'intimamente diverso, di non identificabile; qualunque sia l'efficacia della dottrina professata, l'orientamento è opposto.

Negli scrittori ascettici spagnuoli anteriori a Giovanni della Croce, l'insieme delle meditazioni mistiche si aggira per solito intorno alla soppressione della volontà indidividuale, considerata questa come capitale nemica della vita dell'anima, ed in Giovanni della Croce gran parte della *Subida* è volta a combattere l'inestinguibile sete di gioia che brucia gli uomini. « Dei danni che la gioia scaturiente dai beni temporali cagiona all'anima », « Dei vantaggi che l'anima si procura rinunciando alle gioie tratte dalle cose temporali », e così via, per venti e più capitoli, dov'è predicata la rinuncia in ogni ordine di cose sensibili e pensabili, cose morali e cose spirituali, gioie del godimento terreno e gioie soprannaturali dell'estasi, con una tale insistenza che non a caso ci vien fatto di pensare ai libri santi del buddismo e alla condannata sete di piacere e d'impermanenza delle *Quattro*

verità. Non occorre scegliere; apriamo a caso la *Subida,* là dove si rampognano gli spirituali comuni: « Per loro è fin troppo mortificare la natura nelle cose del mondo; non vogliono annientarla completamente nè rifiutarle ogni ricerca spirituale. Così fuggono, come si fugge la morte, la pratica di quella solida virtù che è la rinuncia alle dolcezze celesti. Rifiutano l'avidità, il disgusto, la fatica, e cioè la croce interiore e la povertà di spirito che farebbero la lor vita simile a quella del Cristo, poichè aspirano alle gioie, alle soavi comunicazioni ed ai rapimenti estatici: ciò che non è affatto un praticare la rinuncia a sè medesimo nè la nudità di spirito, ma un nutrire la golosità spirituale... Cercare Iddio in modo puro, si è non solamente privarsi d'ogni piacere, ma scegliere per amore del Cristo tutto ciò che v'ha di meno attraente sia nel servizio di Dio, sia nelle comunicazioni col mondo. Tale è il vero amore divino (*Subida,* II, VII). E ancora: « Giunto il fedele discepolo all'annientamento, supremo grado dell'umiltà, sarà consumata quell'unione che è lo stato più elevato a cui si possa giungere in questa vita; essa non consiste in gioie o in soddisfazioni, nè in sentimenti spirituali, ma in una morte che crocifigge i sensi e lo spirito, l'interno e l'esterno (*ibidem*). Ed altri passi, dove tutto sembra confluire in un'infinita

brama di negazione, un seguace di Buddha potrebbe citare e far propri; ma si badi che al di là della rinuncia il cristiano pone il vero reale, il buddista il nulla; qui sta il diverso significato della loro ascesi.

Una riprova di ciò, meglio che nella contrapposizione fra il misticismo spagnuolo e una remota espressione religiosa quale il buddismo primitivo, la troveremo pigliando a termine di paragone il quietismo. Non ch'io scorga relazione veruna fra la dottrina di Molinos e il buddismo (nel seicento, del resto, non è mancata da parte dei cattolici una simile accusa) ma perchè, a parer mio, manca in Molinos qualcosa che in Giovanni della Croce è essenziale.

Vecchia e spinosa questione che ancor è dibattuta, questa delle relazioni fra il misticismo spagnuolo e il posteriore quietismo, il quale tendeva a riattaccarsi al primo e a legittimare in questo modo sè stesso. I teologi del 600, alle citazioni di S. Giovanni della Croce da parte dei quietisti, altre ne opponevano che sembravano contraddirle. Ma sta il fatto che, fermandosi alla lettera, non c'è quasi pagina di Molinos che non trovi riscontro in S. Giovanni della Croce; e più che la lettera v'è talvolta lo spirito. La *notte oscura*, purgazione dei sensi e dello spirito, non si compie forse col ricevere passivamente l'azione di Dio?

Sì; ma ciò che in Molinos manca è proprio questa fiamma per cui Giovanni dice in una sua mirabile poesia: « io mi vado consumando d'amore », e che divampa nel *Cantico spirituale* e nel suo ultimo trattato.

Il Dio dell'uno e dell'altro è bensì il Dio dello pseudo Dionigi l'Areopagita, un Dio « che è sopra ogni essenza ed ogni scienza » a cui si giunge non per via di dimostrazioni ma « lasciando i sensi e le intellettuali operazioni, tutte le cose sensibili con le intelligibili, e ciò che è e che non è universale ». Molinos, adombrata l'immagine di questo Dio che nessuna cosa può lontanamente designare, dimostra come nessun atto umano vale ad avvicinarci a Lui, e come ogni pensiero ed ogni sforzo ce ne allontanino: l'uomo devoto deve starsene in assoluta indifferenza verso tutte le cose e subire passivamente l'azione misteriosa e silenziosa del Signore. Quiete e silenzio sono le due parole che, ripetute all'infinito in tutti i paragrafi della *Guida spirituale*, vi si allargano lentamente in circoli lisci e sempre più ampii come quelli suscitati da una pietra sulla superficie di uno stagno.

Molinos si abbandona dunque come cosa morta all'infinito Dio; Giovanni della Croce vuol invece possederlo: tutta la sua rinuncia è pervasa da un bisogno prodigioso di possesso. « Badate, egli dice, che staccarsi dalle crea-

ture vuol dire trovare in esse assai più godimento e soddisfazione che se si amassero particolarmente con sentimento di proprietà », e aggiunge: « sia riguardo alle cose naturali che alle soprannaturali, l'uomo che ha fatto atto di rinuncia è in grado di formarsi una precisa conoscenza di esse e del loro vero valore, e per questo ne gode assai più dell'uomo animale... Il senso non può difatti penetrare al di là delle apparenze, ma lo spirito fatto puro dalle nebbie delle forme accidentali giunge fino alla verità, poichè questa è il suo naturale oggetto. Onde *la rinuncia ci fa godere di tutto come se tutto fosse in suo possesso* » (*Subida*, III, XIX). San Giovanni della Croce è forse l'uomo che più a lungo ha meditato sul versetto di San Paolo: « Tanquam nihil habentes et omnia possidentes ». Ecco alcuni suoi paradossali aforismi che il nostro giuoco logico si rifiuta di comprendere e che passano lisci sulle nostre labbra non destandovi che un sorriso: *Per gustare il tutto - fate di non pigliar gusto a nulla. Per poter saper tutto - fate di non conoscere nulla. Per giungere ad essere tutto - fate di non essere nulla. Per possedere tutto - fate di nulla possedere.* Rinuncia che sveglia maggiore cupidigia; e se questa è volta a un fine soprannaturale, non ha perduto la violenza e la concretezza della più volgare passione che ambisce ricchezze ed impero. Ricordate ciò che

l'ammirabile Ruysbroeck dice nelle sue *Nozze spirituali* della « terribile impazienza del divino » e « dell'eterna fame di Dio »: « E' un'avidità ed un'aspirazione interiore della forza amante e dello spirito creato verso un increato bene. E poichè l'anima aspira alla gioia e Dio ve l'invita e ve l'attrae, essa costantemente vuol conquistarsela. Ecco: cominciano qui gli eterni sforzi e l'eterna aspirazione in un'eterna impotenza. E questi uomini sono poveri quanto altri mai, perchè avidi, ingordi ed impotenti a cibarsi. Per quanto bevano e mangino, non sono sazii mai: la loro fame è eterna ». Ebbene S. Giovanni della Croce è il principe di questi eterni affamati. Tendere con ogni sforzo a Dio e sul punto d'immedesimarsi in lui sentirsene ancora discosto, è il dramma della sua esperienza religiosa. Come adoperarsi a colmare l'abisso fra creature e Creatore, se questi sono diversi in essenza?

Nulla che più contrasti con le tendenze dell'odierno spirito religioso, il quale sembra acquietarsi in un senso immanente del divino e deriva non già dai mistici spagnuoli, ma piuttosto — chi lo direbbe? — da S. Francesco di Sales. E' infatti il buon vescovo ginevrino che ci ha dato sul limitare dell'età moderna una nuova apologetica, trasformando,

anche sotto l'influenza della Riforma, il Dio metafisico della scolastica in qualcosa di più umano e di più intimo. « De la convenance qui est entre, Dieu et l'homme » s'intitola un capitolo — il XVI — del *Traité de l'amour de Dieu,* e da tutto il libro, afferma Fortunato Štrowski, che lo ha studiato a fondo, « il semble se degager... l'intention manifeste d'établir que l'esprit qui doit animer la vie chrétienne est conforme au fond même de notre essence ». La divina bontà tiene avvinti i nostri cuori » comme des petits oiseaux par un filet » e ci attrae a sè « par manière d'allechaments, d'attraits delicieux et des saintes inspirations »: Dio si fa domestico e famigliare, abita in noi, è il « buon Dio ».

S. Giovanni della Croce è addirittura all'estremo opposto; l'uomo e la divinità sono per lui termini contrarii come tenebre e luce. « Ora la luce è incompatibile con le tenebre, come afferma l'evangelista Giovanni dicendo che le tenebre non hanno potuto accogliere la luce. E la ragione di tutto questo si è che due contrarii, secondo l'insegnamento del Filosofo non possono sussistere contemporaneamente nello stesso soggetto ». (*Subida,* I, IV). « Gli interni moti dello spirito infinito, soprannaturale e divino, differiscono in modo assoluto dall'usuale maniera di comprendere propria dello spirito umano; onde per praticare

gli atti ed acquistare le abitudini del primo bisogna senz'altro annientare abitudini ed atti del secondo (*Subida,* II, IX).

Elevarsi a Dio non è dunque più un semplice spogliarsi della vecchia pelle, un pentirsi e mutar vita, ma un uscire di sè e foggiarsi facoltà nuove e prodigiose, tali da operare il passaggio da contrario a contrario. Sensi, intelligenza, memoria e volontà, tutto il nostro essere lascia ogni cosa finita e rompe i veli che l'avvolgono per slanciarsi fuori del mondo delle cose sensibili. Questo sforzo che il mistico imprende con le sole sue facoltà umane, chiamasi *purgazione attiva.* « Une telle violence faite à la nature ne peut avoir lieu sans douleur et sans revolte » commenta il Rousselot. Di fatto, S. Giovanni della Croce ci assicura invece che a purgazione compiuta, o mentre essa si compie, se grande è l'ardore e la tensione d'anima di chi la imprende, pure qualche raggio divino cade su di lui e qualche dolcezza lo riempie, tanto che prossima sembra l'unione con Dio; ma ecco, che tosto riappare l'abisso tra Dio e l'uomo, e ritorna quel senso di trascendenza che la purgazione aveva quasi soppresso. Comincia allora quella terribile e misteriosa prova che Giovanni della Croce chiama la *Notte oscura* dei sensi e dello spirito: una forza sconosciuta penetra e pervade tutto l'essere e « pare che l'anima

sia inghiottita nelle viscere profonde e tenebrose di un mostro dove si senta digerire e subisca il travaglio della decomposizione; qualcosa come l'agonia di Giona profeta nel ventre della balena » (*Noche*, II, IV).

Equivalente morale di questo singolare stato è il sentimento dell'enorme distanza che vi è fra Dio e l'uomo, il quale sentimento non nasce già da una logica consapevolezza dell'impossibilità di conciliare il finito con l'infinito, ma da un'angoscia spirituale non paragonabile a nessun altro umano dolore. Sperimentalmente il mistico è condotto a provare la trascendenza di Dio. Di fronte alla corruzione inerente alla natura umana, nasce la fede in un potere incorruttibile. « L'anima si sente tanto più impura e miserabile, che le sembra che Dio si levi contro di essa e che essa si levi contro dì Lui » (*Noche*, II, V).

Siamo qui alla radice della concezione trascendente del divino, la quale nasce dall'ascetismo. E' il sentimento del peccato che induce dapprima e poi forza l'uomo a porre qualcosa al di là del mondo. Fate che tale sentimento si attenui, ed ecco la fede ridursi ad un semplice umanesimo e sparire quel dualismo morale e metafisico che sta a base d'ogni decisa vita spirituale; per contro, il ritornare improvviso alla coscienza del sentimento della

nostra intima corruzione, è sempre indice di un profondo rinnovamento religioso. Si veda, da una parte il degenerare dell'ottimismo panteistico di Amalrico di Bena attraverso le sette del Libero Spirito; dall'altra, il vigor nuovo della Riforma protestante.

La tragica lotta che, stando a ciò ch'egli stesso ne dice, si combattè nell'animo di Lutero, che altro fu mai se non ciò che S. Paolo aveva già espresso intorno alla corruzione dell'umana natura? Il valore della riforma, spesso disconosciuto dagli storici, sta appunto in questo ritorno ad un'intuizione pessimistica della vita.

Ma questa lotta che deve allentarsi e che non può perdurare, perchè la vita di ogni giorno divenga possibile, finisce col cessare in Lutero quando gli vien fatto d'attenuare il contrasto tra individuo e trascendente. S. Giovanni della Croce è uomo di ben più forte tempra; poichè mentre Lutero ricorre come tutti gli uomini disperati alla grazia — ad una grazia che lo salva pur lasciandolo uomo e permettendogli il peccato — egli invece continua a lottare e vuol diventare iddio e non peccare più. Certo anche il mistico spagnuolo, come tutti i mistici cristiani classici, come Tauler, Madame Guyon e Santa Teresa, aspirò non tanto alla passeggera gioia dell'estasi, delizia del misticismo medievale, quanto ad

uno stato di duratura possessione di Dio, a quello stato che Santa Teresa dice « nozze spirituali » e Madame Guyon « stato apostolico », in cui l'anima è piena di Dio ed ogni azione è divina. Ed è bene un senso dell'immanenza del divino quello che traspare da molti passi, e ad es. da queste sue parole: « ...vi sono anime di continuo mosse da Dio (e sono appunto costoro trasformati ed uniti a lui — *spiritu dei aguntur*) che sono mossi dallo spirito di Dio, e le loro facoltà sono condotte ad operazioni divine... Nessuna meraviglia che divini sieno gli atti poichè divina è l'unione ». Ma proprio in questo medesimo capitolo dove ha scritto queste cose inaudite egli dubita dell'esistenza di tali anime e soggiunge: « a stento si potrà trovare un uomo che in tutto e per sempre sia mosso da Dio ».

Se quindi da un lato il suo misticismo è uno sforzo per passare dalla trascendenza all'immanenza, che cosa ci attesta questa lunga angoscia della notte oscura, che geme nei tre primi trattati e appare ancora nel quarto, se non l'irrimediabile corruzione della nostra natura e l'impossibilità di adeguare Iddio?

Due spaventose notti ricoprono successivamente l'anima, purificando la prima, la vita sensitiva, la seconda lo spirito. Nella notte dei sensi un'impressione di aridità e un timore di essere abbandonati ci opprimono viepiù,

con improvvisi tormenti della carne che tuttavia è monda di peccato. Dio permette spesso all'angelo Satana, allo spirito di fornificazione, di tormentare i sensi, di tormentare l'intelligenza con orribili pensieri, e l'immaginazione con rappresentazioni vivacissime mille volte più dolorose che la morte. L'anima è nello stesso tempo assalita dallo spirito di bestemmia; ogni suo pensiero le è impedito da bestemmie spaventose suggerite all'immaginazione con tanta violenza che talvolta anche la bocca pare profferirle, così che l'anima ne è indicibilmente tormentata. Ancora l'occupa un altro abbominevole spirito che Isaia chiama *spiritus vertiginis*. Esso oscura l'intelligenza e la riempie di mille scrupoli, impedendo il ragionare con mille perplessità, tanto che l'anima non saprebbe trovare soddisfazione in cosa veruna nè appoggiarsi ai consigli di alcuno. Questa prova è una delle più terribili torture, uno degli orrori più grandi della notte dei sensi; essa assomiglia assai alle angosce della notte dello spirito (*Noche*, I, XIV). La quale s'insinua a sua volta sottile e tormentosa, anzi più tormentosa della notte dei sensi, « perchè se non è cosa difficile tagliare un ramo, difficile e faticosa è invece strappare albero e radice ». Malgrado le purificazioni dei sensi » sono infatti rimasti nello spirito come i segni del vecchio uomo che solo le for-

ti prove della seconda notte possono cancellare » (*Noche*, II, III).

E così l'anima s'annienta in un'angoscia mortale, man mano che qualcosa di misterioso, ch'essa avverte a tratti, con lo svolgersi dell'oscura contemplazione la penetra e silenziosamente l'invade ». Tali sono le vie di Dio nella contemplazione oscura dove l'anima soffre l'angoscia del vuoto, la temporanea sottrazione di ogni suo appoggio e di ogni conoscenza: tormento pieno d'ansia comparabile a quello di chi, essendo sospeso nell'aria, gli s'impedisse di respirare » (*Noche*, II, VI). I desideri del mistico urtano qui contro l'irrimediabile miseria umana. Nel cantico, che è un dialogo tra l'anima e Dio, l'asprezza delle notte s'attenua, l'anima vi s'illanguidisce in un pianto lamentoso ed elegiaco, simile ad alcuni rapimenti estatici di Santa Teresa. Ma in ogni modo, sia angoscia o dolore elegiaco, ciò che questa disposizione di spirito ci attesta si è la coscienza di un tragico e fondamentale dissidio che non s'annida soltanto nel cuore turbato dei mistici, ma in ogni anima umana. Quando l'uomo religioso tenta di risolvere questo dualismo, s'accorge che, malgrado il suo volere, le sue forze non bastano, che v'è qualche forza estranea che lo aiuta, che di fronte a tale forza il suo animo rimane passivo. Come gli altri mistici anche San Gio-

vanni della Croce attesta l'operare in lui di una forza trascendente e la sua propria passività di fronte ad essa: « Quando l'anima entra in questa purgazione, vuota d'ogni forma, Dio la conduce pian piano al possesso dell'unione; ciò Dio opera in essa passivamente ». Non tanto, che a tratti non ritorni l'irrompente individualità del mistico, quell'individualità che qui soprattutto c'interessa.

Nel mezzo della notte, infatti, la coscienza dell'oscura contemplazione si rinfranca a poco a poco e nell'anima in agonia cresce un desiderio ardente del divino. La brama di possesso ripiglia vigore ed avvampa nello spirito stremato. « Il divino fuoco s'impadronisce delle potenze e delle forze dell'anima, le ferisce e le eccita. E chi può allora immaginare l'impeto dei desideri così feriti ed arrossati dall'amore che tuttavia non li può mai saziare? Fra le oscurità e le incertezze di questo stato la loro fame ingigantisce a misura che Dio si comunica loro. Il contatto di queste fiamme divine consuma lo spirito ed eccita in questo un'inestinguibile sete, così che s'agita nell'ardore dei suoi desideri e delle sue aspirazioni verso Dio: ardore divorante di cui Davide dice nel salmo: — La mia anima brucia d'un ardente desiderio per Voi. — Ed un'altra versione dice: — La mia anima ha avuto sete di voi, la mia anima muore del de-

siderio di possedervi! — La purificazione si compie, e col compiersi di essa cresce la cupidigia del divino. « La mia anima muore dal desiderio di possedervi »! Si cerchi un riscontro in Molinos; anche in lui la notte oscura travaglia lo spirito a lungo, ma per avviarlo verso la passività della silenziosa quiete.

Chi legga, dopo la *Notte*, il *Cantico* e la *Fiamma*, si trova dinanzi la storia di un portentoso romanzo d'amore; quello stesso frate che aveva l'occhio torvo e sanguigno, s'apre qui ad improvvise gioie e mostra di saperne assai più di Leone Hebreo. Raggiunti i gradi più elevati della loro misteriosa ascensione, i mistici si accomunano un po' tutti nelle loro effusioni amorose, sì che riesce difficile coglierne le particolarità. Certo, vi sarebbe modo di fare, a proposito di S. Giovanni della Croce, una quantità di osservazioni sull'*amore mistico*, e di mostrare come l'oculatezza di lui gli permetta di avvertire i minimi moti dell'animo, e come egli accenni qua e là ad una partecipazione del corpo a questa gioia e quasi ad una trasformazione spirituale dei sensi; di rilevare anche come nel *Cantico* e nella *Fiamma* non vi sia un nuovo ordinamento dei gradi dell'estasi, e si accetti in un capitolo della *Salita* l'ordinamento di S. Bonaventura e di S. Bernardo. Giova invece notare co-

me anche nella *Fiamma*, in cui l'anima è prossima all'unione, non vi sia alcuna frase che possa essere accostata al panteistico verso di Raimondo Lullo « voill morir en pelech d'amor », o a quelle espressioni di abbandono frequenti in S. Francesco di Sales: « Comme un baume fondu qui n'a plus de fermeté ni de solidité, l'âme se laisse aller et couler en ce qu'elle aime: elle ne se jette pas par manière d'elancement ni elle ne se serre pas par manière d'union, mais elle se va doucement coulant comme une chose fluide et liquide dedans la Divinité qu'elle aime » (*Traité de l'amour de Dieu*, VI, cap. II). Da questo annegamento panteistico S. Giovanni della Croce è ben lontano; troppo vivo è in lui il sentimento della propria individualità perchè si rassegni a disperderla. Da ogni panteismo egli è lontano: tanto da quello raffinato dei mistici estatici, quanto dal più ampio senso cosmico che trova diffusa nel mondo e nelle creature la vita di Dio. Dal primo lo allontana specialmente quel bisogno di possesso di cui si è parlato, chè chi dice possesso nega l'asservimento ed afferma un dominio; e dal secondo, l'intimo senso della corruzione e la credenza in qualcosa di trascendente: chi sente il male soprattutto in sè, non può che dibattersi tra la propria anima singola e Dio giustificatore. Se la poesia del nostro Santo

sembra talvolta attestarvi il contrario, se talvolta egli assorbe tutta la pienezza e la voluttuosa varietà della natura, se l'anima spazia nelle foreste e nelle vallate « dove le creature vanno balbettando un non so che dell'infinito Iddio », e sente Iddio stesso attraverso la natura o meglio la natura in Dio, e trova « nell'Amato le montagne, le vallate solitarie e boscose, le isole perdute, il mormorio dell'amoroso zeffiro e la pace della notte » (*Cantico*, XIV e XV), non vogliate per il verso melodioso dimenticare i lunghi capitoli della *Subida* e della *Notte*, dove la rinuncia sradica ad una ad una dall'anima le immagini d'ogni cosa, ed ogni sapienza terrena. « Tutto ciò ch'essa prima sapeva, e le conoscenze umane e le profane gli sembrano in paragone della divina scienza che ha acquistata, una grossolana ignoranza... Nella luce che l'illumina l'anima si accorge che ogni scienza estranea alla scienza divina non è scienza, e ch'essa è piuttosto patrimonio d'ignoranti, di cui non conviene far caso. Poichè, come disse S. Paolo, la sapienza di questo mondo è pazzia dinanzi al Signore. E così l'anima che si è innebriata della saggezza divina non sa più cosa alcuna » (*Cantico*, XXVI). La via solitaria che non sa di fratellanza e che è sgombra dalle creature finite, l'ha condotto, attraverso una rinuncia ed un'ascesi che non hanno eguale

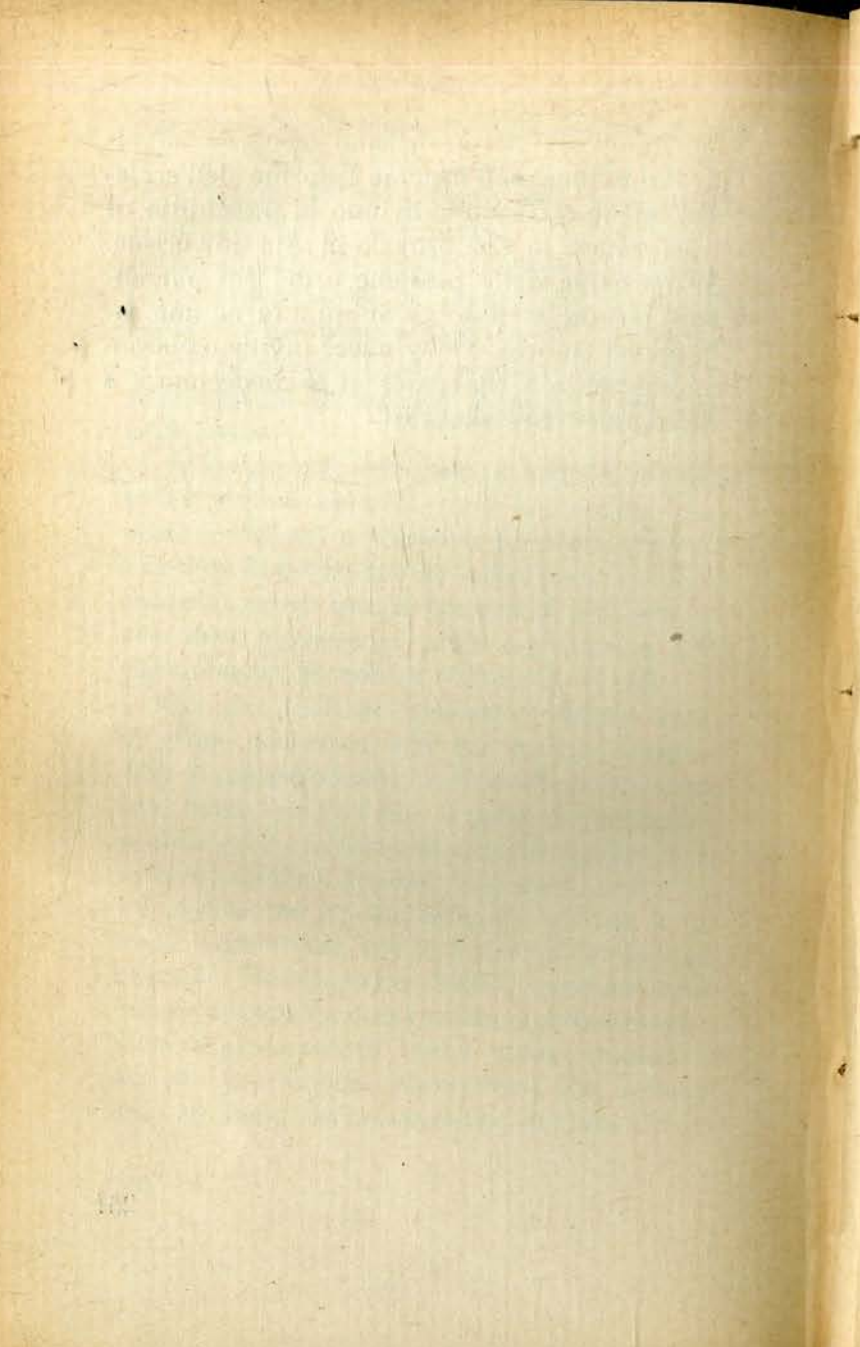
in tutta la letteratura *de contemptu mundi*, là dove s'ode « l'eterno respiro di Dio »; e l'anima non ha che disprezzo pel mondo esterno e per gli uomini: « O anima dillo al mondo! o piuttosto no, non parlare, poichè esso non conosce questa brezza leggera, poichè esso non t'intenderebbe, incapace com'è di queste cose (*Llama*, II, III).

Ma v'è in S. Giovanni della Croce una tale complessità di vita e un intrecciarsi di elementi spirituali così diversi, che non ci riesce affatto possibile conchiudere ad una formula o ad una concezione che totalmente l'adegui, costretti come si è talvolta a sospettare, fra le pieghe delle frasi, indizii di una vita personale anche più intensa. Nei due primi trattati egli vi parla freddamente d'ascesi, allegando passi triti del filosofo ed allineando concetti ed argomentazioni a norma della logica scolastica. Rare le immagini, severo ed eguale lo stile; nessuna descrizione dilettosa. Egli predica la rinuncia, commentando i versi di una sua misteriosa canzone, e su di un breve verso accumula paragrafi e capitoli, quasi per suggerne tutto il sangue. Ma il sottile lettore che sa quali profonde significazioni si racchiudano talvolta nell'arte del commentare (sia la Cabbala ebrea, il Convito di Dante o la vita di Cromwell del Carlyle, il

commentatore è stato, in ogni tempo, un uomo che ha molte cose da dire e che costringe la pienezza del suo cuore nel laccio corto d'una parola o d'una frase), il lettore non si meraviglierà del rapido trapasso dall'austero paese di astrazione dei due primi trattati alla calda e voluttuosa atmosfera dei due ultimi, in cui l'amore erompe in subiti bagliori come vampeggiare di lontano incendio nell'oscuro della notte.

In questo suo contrasto e viluppo di sentimenti stanno appunto quei germi che troveremo svolti nel misticismo ulteriore. Molinos, Fénelon, S. Francesco di Sales risentono di lui, come d'uno di quegli uomini di cui « lo spirito deve propagarsi nella successione della figliuolanza spirituale (*Flamma,* II, II).

Ciò che i mistici posteriori hanno svolto in modo esclusivo, egli ha saputo comprendere e contemperare in virtù di quella singolare forza unitiva che è propria dell'ascetismo di lui e che serve a contrassegnare il carattere cattolico. Questo misticismo non è cattolico solo per un superficiale assenso a formule dogmatiche, ma lo è nel profondo e per necessità psicologiche. Infatti, lo stesso sentimento di cupidigia del divino che lo animava, doveva persuaderlo come nella somma di esperienze religiose accumulate dal cattolicismo vi fosse un'inesauribile dovizia di vita

spirituale. Se il cattolicismo disperde talvolta l'individuo nell'insieme informe dell'*ecclesia*, anche offre all'individuo la possibilità di trasformare in vita propria la vita universale. Se l'insieme delle pratiche e dei riti parrebbero tali da livellare gli animi e farne una sola massa amorfa, come invece invitano ciascuna coscienza a ripiegarsi su sè medesima e a raccogliersi nel silenzio!

LA CASA DEL NONNO
E LA CATTEDRALE DEGLI ULIVI

Si vende qui su in vallata, a dieci chilometri dal mare, sopra Porto Maurizio, la casa di mio nonno. Casa fra gli ulivi, con vigna ed orto, casa a due piani, a mezza collina, con loggiati, con terrazze (oh i meriggi di quand'ero ragazzo e seccavano sul parapetto al sole, i fichi neri, bianchi, carnosi, polposi, gravemente odoranti e goccianti di miele gommoso! Oh al sole le api a migliaia ronzanti ed io queto all'ombra, disteso, meriggiante da solo in ascolto; e la vallata dinnanzi, giù, scialba di ulivi nella calura; e tutt'intorno e nelle stanze il silenzio o nel silenzio le voci a tratti e i rari romori delle donne per casa e delle loro composte faccende! Terrazza, terrazza mia con un pochino di mare in fondo lontano! E i grilli a sera! La voce nella brezza, la piangente, l'ondeggiante, la ritmata voce dei grilli ch'io ascoltavo (grandissima stesa per ogni dove) alla frescura, nel buio, traso-

gnando sbigottito mentre dentro il rosario che il nonno e le zie dicevano empieva di una sommessa sonorità la casa!) casa salda, grande, nella via mulattiera con stalla e con fienile, ampi: — si vende.

Or è trent'anni mio nonno vi convitava frequente gli amici. Amava i conviti mio nonno, con commensali arguti, con canonici di gran ventre e di ingegno sottile a capotavola, con dispute cavillose di giure, sebbene non fosse avvocato. Era uomo all'antica, signore nel tratto, rispettato in vallata, buon proprietario d'oliveti. E poichè gli oliveti rendevano allora assai olio ed assai denaro, generoso ampiamente del suo e frequentemente e gioiosamente con amici e canonici, banchettante. — Ma poi maritò le figliuole, ma poi gli oliveti non resero più. Tristezze, strettezze, agonia. Ed ora vendon la casa.

Storia arida per sè, arida e breve sebben io da ragazzo (tornavo ogni anno per le vacanze e trovavo il nonno più zitto e più curvo e la casa più vuota) da ragazzo ne fossi commosso e fantasticassi; mi pare di farne un romanzo; ma pur storia non mia a guardarla fino in fondo, storia di molti, storia economica in verità non complicata da vent'anni a questa parte, di tutte queste nostre vallate.

Storia che si riassume così: chi era ricco qui vent'anni fa, ora è povero e chi era pove-

ro... Chi era povero quand'io ero bambino e s'ammazzava a giornata nelle proprietà degli altri, durante la mia adolescenza comprò terreni e lavorò sul suo.

E mi ricordo che questa cosa osservata, quasi scoperta non so come da me a sedici anni, fece dentro di me la rivoluzione. Fu allora ch'io ebbi un poco di febbre e di fede socialista. Il popolo sano che sale, il popolo che dominerà, il lavoro ribelle, che trionfa sull'inerzia della classe nostra ecc. Ecco la terra che si rifiuta, che come una ribelle, come una giustiziera si rifiuta di nutrire i neghittosi e fa ricco ed impingua chi si curvi su lei, chi si dà a lei intero, chi l'anima dell'anima sua semplice e dei suoi muscoli rudi. Ecco la terra che vive e riconosce come un servo beneficato il suo giusto padrone. Ed ecco le fatiche fatte sante, ed ecco... Le fatiche! Vi è un'altro paese in Italia dove il contadino lavori 18 ore al giorno! Lavoro tenace, lavoro rude, lavoro anche di notte. C'è gente qui che sta tutto il giorno a giornata nell'altrui proprietà e zappa di notte la sua. E qui non v'è aratro, qui non v'è ordigno, qui i solchi si fanno a colpi violenti di bidente, un dopo l'altro, duri, violenti rompendo il terreno compatto e argilloso. Terreno avaro, terreno insufficiente su roccia a strapiombo, terreno che franerebbe a valle e che l'uomo tien su con grand'opera di

muraglie a terrazze. Terrazze e muraglie fin su dove non cominci il bosco, milioni di metri quadri di muro per quindici per venti chilometri dal mare alla montagna, milioni di metri quadri di muro a secco che chissà da quando, chissà per quanto i nostri padri, pietra per pietra, hanno colle loro mani costruito. Pietra su pietra, con le loro mani, le mani dei nostri padri per secoli e secoli, fin su alla montagna! Non ci han lasciati palazzi i nostri padri, non han pensato alle chiese, non ci han lasciata la gloria delle architetture composte: hanno tenacemente, hanno faticosamente, hanno religiosamente costruito dei muri, dei muri a secco come tempi ciclopici, dei muri ferrigni a migliaia, dal mare fin in su alla montagna! Muri e terrazze e sulle terrazze gli olivi contorti a testimoniar che han vissuto, che hanno voluto, che erano opulenti di volontà e di forza; i muri e le terrazze a testimoniare che han vinto contro la natura la loro battaglia ordinata; gli olivi contorti a mostrarci la generosità e l'opulenza delle anime loro. Anime piene, anime pingui, anime vive nella lor tenace forma conchiusa, vive di tutti noi che non eravamo ancora e di tutti i padri che già eran vissuti. Perchè gli ulivi! lentissimi a crescere, tardissimi a dare, solo i popoli ricchi li han coltivati; solo le generazioni a cui altre generazioni han tramandata una ric-

chezza sicura; solo le razze sicure della sopravvivenza loro, piene della sopravvivenza loro, piene e sicure della perpetuità della loro vita.

E qui i padri han faticato pei figli e i nepoti, qui ogni generazione visse degli sforzi della generazione passata e lavorò per la generazione veniente; qui ogni generazione fece il sacrificio di sè stessa alla generazione veniente. E ciò che passa fu sdegnato, ciò che godi nell'anno, ciò che ogni anno rimuti, ciò che semini in autunno e raccogli sicuro in estate fu qui alteramente sdegnato ed il figlio volle emulare il padre in opere che restassero. Ulivi, uliveti che pianti e che durano millanni; ulivi, uliveti dappertutto! Il prato diventò uliveto, il campo uliveto, la vigna uliveto, il bosco in alto faticosamente dolorosamente, tenacissimamente uliveto.

E l'opera trionfale della razza, di tutta la razza fu compiuta. Come il popolo di una città medioevale, la cattedrale sua, così noi nei secoli. Secoli di stenti, secoli di fede chiusa. Colpi di bidente, pietre l'una sull'altra a fatica: pareva avidità di possesso ed era nell'oscuro, nelle torpide profondità del volere, la coscienza di una razza, la forza di una razza, la sicura religione della razza. La nostra cattedrale! Gli uliveti folti, boscosi, d'argento per tutto! avevamo fatto il nostro destino, il

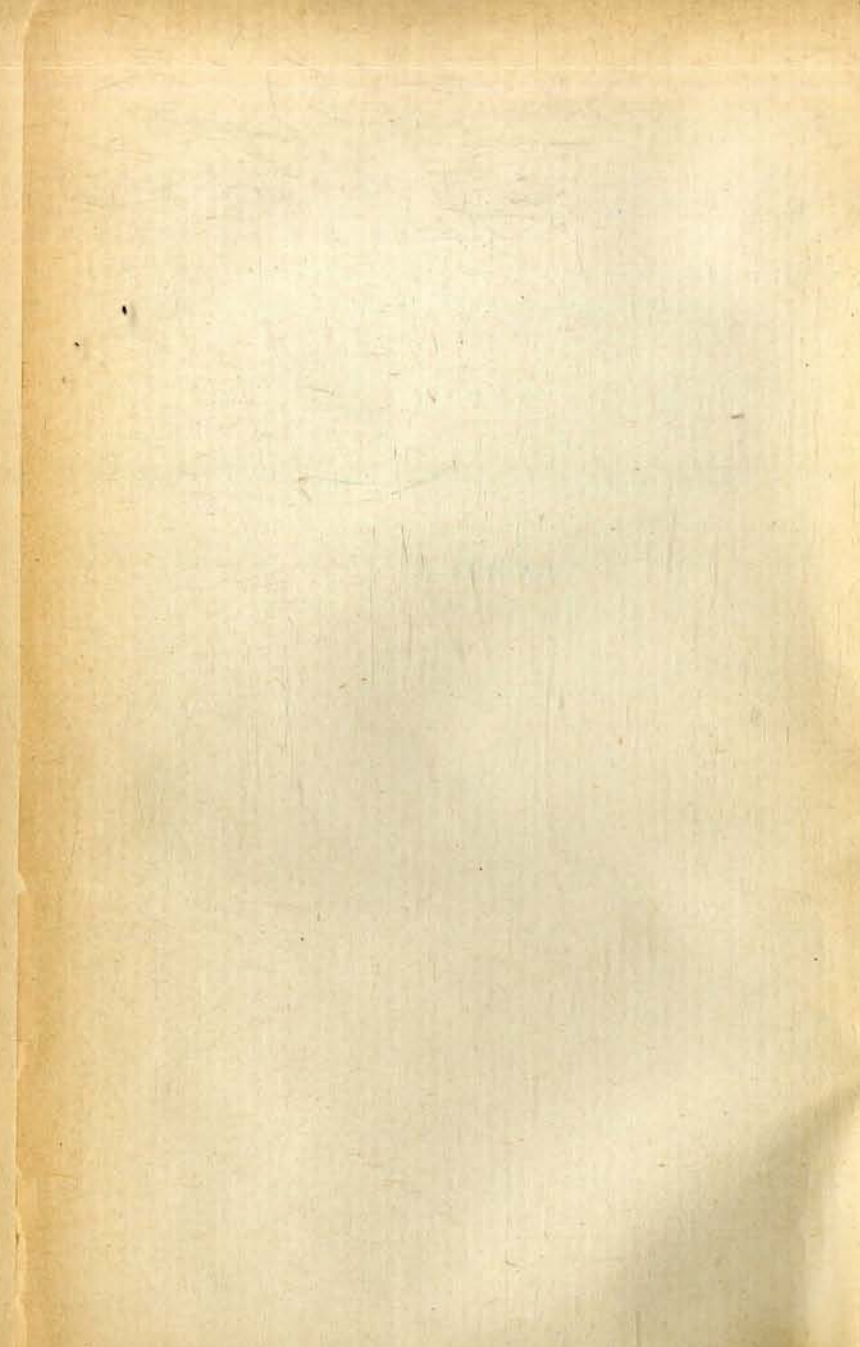
destino nostro e da ora conchiuso; i padri finalmente avevano fissato il nostro destino. E noi fummo fra gli ulivi come un popolo antico nella sua cattedrale: ogni nostra speranza era lì, ogni nostra sicurezza era lì, negli ulivi. Ora dunque gli ulivi ci furono come una benefica divinità che manda l'abbondanza e la pace sopra il popolo suo. Noi fummo ricchi e pacifici. Noi lavorammo ciascuno sul suo, come uomini non come servi, ciascuno sul suo, mangiando del nostro pane, abitando la nostra casa, pregando la domenica, nelle chiese, com'è d'uso il Signore, ma credendo in noi, nei padri nostri, nei nostri figli e nella terra feconda. E noi fummo dunque, per fatica dei padri, uomini in cospetto del mondo e pacifici e ricchi.

Ma ecco da vent'anni la divinità è in corruccio col suo popolo; ecco, l'uliveto di dieci secoli rifiuta a noi ora l'olio pingue e l'abbondanza gioconda. La nostra ricchezza era la ricchezza degli uomini sobri, non quella di chi ha i tesori in rifugio alle banche. Vent'anni! Sì, i primi al tracollo son stati i proprietari buoni, quelli con cento, con duecentomila lire di terreno. Vivevan signori perchè ogni anno il raccolto era sicuro e abbondante; ora vivon modesti, ora non escon più di paese, ora trascuran ogni lor cosa, ora languiscono tristi.

I poveri, nel decadere dei ricchi, parvero dapprima impinguare. Comprarono dapprima, avidi, dai ricchi, coi risparmi di chissà quanto; ed a me ragazzo, pareva che il loro salire fosse un trionfo fatale e giusto. Ma alfine (ecco qui che io finisco ora la storia) alfine chi era ricco si trovò povero e chi era povero, chi si curvava ogni giorno sulla terra arsiccia e dura, chi la rompeva ogni giorno a gran colpi col bidente lucente, chi la fasciava, l'avviluppava della sua anima schietta, chi le dava tutta quanta la forza dei muscoli mai riposati; chi era povero e faticava, rimase povero e faticò.

Da vent'anni! Ecco la storia; storia semplice storia poco importante di sette od otto vallate coltivate ad olivi in Italia, in Liguria, in un angolo della Liguria, in un bel angolo di Liguria dove c'è al mare Alassio, Sanremo e Bordighera a delizia di tutti i felici del mondo.

(Da « La crisi degli olivi in Liguria »).

INDICE

Nota 9
La ferita non chiusa 11
Di certe pagine mistiche 23
Esperienza religiosa 55
Un ignoto 121
Salmi della vita e della morte 155
Ragionamento al sole 167
L' agonia 181
S. Giovanni della Croce 209
La casa del nonno e la cattedrale degli ulivi . 263

GIOVANNI BOINE